

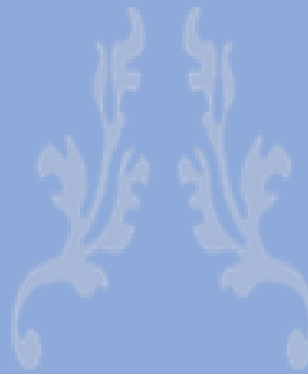


**ULUSLARARASI BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ**

**VE**

**BİLİMLER TARİHİ SEMPOZYUMU KİTABI**

**BİRİNCİ CİLT**



**ANKARA**

**2022**

**ULUSLARARASI BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ  
VE  
BİLİMLER TARİHİ SEMPOZYUMU KİTABI**

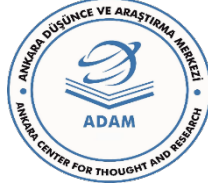
**BİRİNCİ CİLT**

Editörler:

Prof. Dr. Bülent Kent

Doç. Dr. Aydın Kudat

Doç. Dr. Cem Korkut



**ADAM Yayınları: 17**

**Yayınevi: ADAM**

**Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi, Sertifika No: 49247**

Kitabın adı:

**ULUSLARARASI BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ VE BİLİMLER TARİHİ  
SEMPOZYUMU KİTABI  
BİRİNCİ CİLT**

Editörler:

Prof. Dr. Bülent Kent

Doç. Dr. Aydın Kudat

Doç. Dr. Cem Korkut

E-Yayın Tarihi: Ekim 2022

ISBN: 978-605-70151-3-6

E-Yayın Adresi:

<http://www.adam.org.tr>

**Yayınevi Adresi:** Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi (ADAM)  
Hacettepe Mh. Tanış Sk. No:2/A (Sarı Kadı Cami Yanı, Sanat Sokağı Karşısı) Hamamönü  
Altındağ / Ankara

Tel : +90 312 324 64 84

Faks: +90 312 324 05 54

E-Mail: [adamdernegi@gmail.com](mailto:adamdernegi@gmail.com)

Yayınevi Adresi: Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi (ADAM)

Hacettepe Mh. Tanış Sk. No:2/A

Hamamönü Altındağ / Ankara

Tel: +90 312 324 64 84

Faks: +90 312 324 05 54

E-Mail: [adamdernegi@gmail.com](mailto:adamdernegi@gmail.com)

© Tüm hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım amacıyla ve araştırma için yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir şekilde kopya edilemez, elektronik ve mekanik yolla çoğaltılıp, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

**Bu eserdeki yazılardan bilimsel, Ahlaki ve Kanuni bütün sorumluluklar bölüm yazarlarına aittir.**

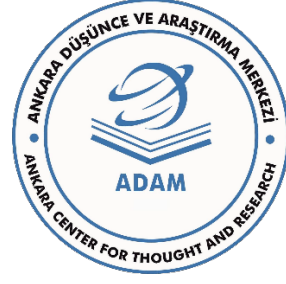
**Yayınevi ve editörler sorumluluk kabul etmezler.**

**All scientific, moral and legal responsibilities for the writings in this work belong to the authors of the sections.**

**Publisher and editors do not accept responsibility**

المسؤوليات العلمية والأخلاقية والقانونية عن الكتابات في هذا العمل بأجمعها على عاتق مؤلفي المقالات.

ولا يتحمل الناشر والمحررون المسؤولية



**ULUSLARARASI BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ  
VE  
BİLİMLER TARİHİ SEMPOZYUMU  
KİTABI**

**INTERNATIONAL INTEGRITY OF KNOWLEDGE  
AND  
HISTORY OF SCIENCES SYMPOSIUM  
BOOK**

کتاب

المؤتمر الدولي

للتكامل المعرفي وتاريخ العلوم

Ankara

2022

## İÇİNDEKİLER

KATILIMCI LİSTESİ.....	12
TEBLİĞLER .....	13
İSLAMİ İLİMLER VE SOSYAL BİLİMLER BÜTÜNLÜĞÜNÜN İMKÂNI.....	15
<i>Prof. Dr. Mustafa TEKİN</i> .....	15
İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN İSLÂMÎ İLİMLERE BÜTÜNCÜL YAKLAŞIMI.....	29
Mevlüt ÖZÇELİK .....	29
POPPER'IN ÜÇ DÜNYA KURAMI BAĞLAMINDA BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ.....	54
<i>Dr. Ömer Fatih TEKİN</i> .....	54
İSLÂMÎ İLİMLERE BÜTÜNCÜL BAKIŞ .....	71
-HADİS İLMİ ÖRNEKLEMİNDE BİR ANALİZ-.....	71
<i>Prof. Dr. Selçuk Coşkun</i> .....	71
EBÜ'L-FEREC İBNÜ'L-CEVZÎ VE BÜTÜNSEL YAKLAŞIMI.....	100
<i>Doç. Dr. Aydın Kudat</i> .....	100
DİNLER TARİHİ, DİSİPLİNLER ARASILIK VE DİNÎ İLİMLER.....	121
<i>Şevket ÖZCAN</i> .....	121
TERİM SÖZLÜKLERİNDE İLİMLERİN TASNİFİ VE ARAPÇANIN YERİ.....	142
- KEŞŞÂFU İSTİLAHÂTİ'L-FUNÛN ÖRNEĞİ-.....	142
<i>Doç. Dr. Atik AYDIN</i> .....	142
BİLİM TARİHİNDE FARKLI YAKLAŞIMLAR: İÇSEL YAKLAŞIMA KARŞI DIŞSAL YAKLAŞIM.....	153
<i>Sercan PALAVAN</i> .....	153
ORGANİZASYONLARIN BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ AÇISINDAN VERİ STRATEJİSİ VE VERİ YÖNETİŞİMİNİN ÖNEMİ .....	166
<i>Muhammed Ali GÜNTAY</i> .....	166
KUR'AN COĞRAFYASININ DİLLERİNİ BİLMENİN ÖNEMİ .....	177
<i>Arş. Gör. Esra Erdoğan ŞAMLIOĞLU</i> .....	177

MÜCAHİD MÜRŞİT EL-HADJİ SALİM SOUARE .....	186
HAYATI-YÖNTEMİ-EĞİTİMCI-KİŞİLİĞİ .....	186
<i>Sidya SOUARE</i> .....	186
SEKKÂKÎ'DE DİL İLİMLERİNİN BÜTÜNSELLİĞİ .....	230
<i>Arş. Gör. Cennet ASANA</i> .....	230
SOSYAL BİLİMLERDE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAKIMINDAN DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALARIN ÖNEMİ ÜZERİNE.....	252
<i>Arş. Gör. Zöhre YÜCEKAYA</i> .....	252
ARAP TÛCCARLARIN SRİ LANKA İLE İLİŞKİSİ VE HİNT ALT KITASININ İSLAMLAŞMASI.....	271
<i>Dr. Mohamed ussain Farook</i> .....	271
NİJERYA'DA SİYASİ TASAVVUFUN YÖNÜNÜ ŞEKİLLENDİRMEDE KADİRİYYE VE TİCANİYYA'NIN ROLÜ .....	280
<i>Dr. Yusuf Abubakar WARA</i> .....	280
İSLÂMÎ AKLIN DÜZEYLERİ VE İSLÂMÎ BİLGİDE BÜTÜNLÜĞÜN KAYBI MESELESİ .....	294
<i>Öğr. Gör. Bünyamin KORUCU</i> .....	294

## TAKDİM

*Bir konuyu anlamlandırırken, yorumlarken, sahib bilgi için lazım olan en önemli vasıf bilgi şumulüdür. Konunun tarihi oluşum ve gelişimini sürece katmadan bugünü ve geleceği hakkında doğru teşhis ve isabetli yöntemler geliştirmek zordur. Bu bağlamda etkinliğin başlığını oluşturan terkip, bilimsel çalışmalarda bütüncül bir sonuca ulaşmada bilgi bütünlüğü ile konunun tarihi kökenini, gelişim sürecini, günümüzde ve gelecekteki yeri ve önemini vurgulamaktadır. İslâm kültürü, tarihi seyir içerisinde İslâm dininin Müslümanlara bıraktığı maddi ve manevi zengin mirası bünyesinde barındırır. Müslüman kültürü ilmiyle, imanı ile ve ameliyle bir bütündür. Bu manada bilgi ve kültür birbirinin ayrılmaz parçasıdır. Bilim Tarihi, kültürün, temel bileşenidir. İnsanın bütünsel bakış açısıyla olayları değerlendirebilmesi ve zihinsel etkinliklerinin tarihsel serüvenini içermesi bakımından önemlidir. Aslında bilimler tarihini sürece katmadan bilgi bütünlüğünün bir cenahı aksak kalmaktadır. Bu nedenle meselelerin bilimsel, kültürel ve sosyal boyutlarını kavramak tarihi seyrinin bilinmesine tabidir. Bilim Tarihi bilimsel disiplinlerin hangi tarihsel, dini, kültürel sosyal, ekonomik vs. faktörlerin etkileşimini sonucu ortaya çıktığını ve bilimin toplumu nasıl etkilediğini anlatmaktadır. Batı'da başlayan aydınlanma süreciyle birlikte bilim ve bilgi anlayışı değişmiştir. Bilgiyi alt dallara ayırarak ve tasnif ederek, her bilim dalının kendi içinde alt uzmanlık alanları oluşturmaya ilerleme ve modernleşme fikrinin temel gerekleri olarak addedilmiştir. Bu durum, ilgili alanda derinlemesine bir bilgi sağlarken örneğin devlet yönetimini siyasete, toplumu sosyolojiye ve ekonomik faaliyetleri sadece iktisada indirgemek gibi dezavantajları ortaya çıkarmış, bütüncül bakış açısı kaybedilmiştir. Son yıllarda bilgi bütünlüğü ihtiyacı çerçevesinde bilim dalları arasında "disiplinler arası çalışma" arayışı ihtiyacı artan oranda kendini göstermektedir. Günümüzde mevcut olan bir bilim dalının kendi içinde alt uzmanlık*



alanlarıyla ilgili sorunlar dini bilimler için de geçerlidir. Bilim Tarihi bilimsel disiplinlerin hangi tarihsel, dini, kültürel sosyal, ekonomik vs. faktörlerin etkileşimi sonucu ortaya çıktığını ve bilimin toplumu nasıl etkilediğinin ortaya konulması açısından önem arz etmektedir. Düzenleyeceğimiz "Uluslararası Bilgi Bütünlüğü ve Bilimler Tarihi Sempozyumu"nda özellikle sosyal bilimler ve dini ilimlerde bilgi bütünlüğü ile bunların tarihsel gelişimi sorunsalı ele alınacak, disiplinler arası dayanışma ve entegrasyonu tarihsel ve metodolojik perspektiflerle ele alınıp sunulacaktır. Günümüz ilim dünyasındaki aşırı branşlaşma ve sadece belli bir alanda ihtisaslaşmanın meselelerin bir bütün olarak görüp değerlendirmeyi zorlaştırmakta, doğru muhakeme etmeyi ve isabetli teşhis koymayı zorlaştırmakta olduğu bir gerçektir. Dini ilimlerin her birinde aynı seviyede müttehassıs olmak baş döndürücü meşgalelerin çoğaldığı ve maniaların meydana geldiği günümüz şartlarında imkân sınırları zorladığı da müsellemidir. Fakat imkân dışı olmadığını da vurgulamak gerekir. İlim dallarının geliştiği günümüz şartlarında bir kişinin bütün ilimleri ihata etmesi imkânsız gibi zor bir durumdan hareketle bu ideali yakalamak ve heyulayı hakikate dönüştürmek için bazı yöntem ve modeller üzerinde durulmuştur. İnter disiplinlerlik, multi disiplinlerlik, çapraz disiplinlerlik gibi. Mazi ile âti'yi birleştirmek, geçmiş ile gelecek arasında köprü kurabilmek ve inşa-ı cedit yaparken tecrübi bilgiyi sürece katıp ihya-ı kadim'i unutmamak gerekir. Ayrıca aynı amaç ve ideali paylaşan birden fazla kişinin kolektif çalışması bu meziyeti kazandıracak bir metot olarak sunulmuştur. Özellikle son yıllarda ortaya çıkan bütünsel bakış açısıyla bilgiyi ele almak adına inter-disipliner bakış, bunun yanı sıra yeni metot ve anlayış biçimleri olan multi-disipliner, trans-disipliner ve çapraz disiplinli gibi kavramlar tartışılırken, kodlarının medeniyetimizde mevcut olduğuna inandığımız İslam kültür havzalarındaki bilgi bütünlüğü geleneğinde özellikle İslam bilimleri tarihi sürecinde geleneğinde günümüze ışık tutacak tecrübeler mevcuttur.

Doç. Dr. Aydın Kudat

## SEMPOZYUM ORGANİZASYONU

### BİLİM VE HAKEM KURULU

- Prof. Dr. İbrahim Aydın, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Mehmet Bulut, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
- Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Şamil Dağcı, Ankara Üniversitesi
- Prof. Dr. Bülent Kent, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
- Prof. Dr. Ali Osman Kurt, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
- Prof. Dr. Ahmet Yıldırım, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Yakup Civelek, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Yasin Yılmaz, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. I. Hilmi Karşlı, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. M. Halil Çiçek, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Ahmet Ünsal, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Muhanned al-İrâkî, Baghdad University, Iraq
- Prof. Dr. Muhammed el-Bûcî, Palestine Gaza University
- Prof. Dr. Laabidî Boudula, Abdulkadir University, Algeria
- Prof. Dr. Yayouche Djaafar, University Abdelhamid ibn badis, mostaganem (UMAB)
- Prof. Dr. Ali Mansouri, Blida University, Algeria
- Prof: Naima Sadia Université Mohamed Khider- biskra. Algeria
- Prof. Dr. Saleh Safar University Misurata. Libya
- Professor Saied Albatate, hadrmaut University, alyamen
- Assos Prof Abdelhak Belabed, Theory of litterature and Comparery literature, Qatar University
- Associate Professor Dr, Hanan Albdour, Yarmouk University, Faculty of Islamic Sciences,
- Associate Professor Dr, Mohammad Jaber Thalgi Yarmouk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Studies, Irbid / Jordan
- Associate Professor Dr, Raida Nsairat, Yarmouk University, Faculty of Islamic Sciences,
- Department of Islamic Studies, Irbid / Jordan
- Associate Professor, İbrahim khalaf alKhaldi, Yarmouk University, Jordan
- Associate Professor. Muhammed Millitan, University Misurata. Libya
- Associate Professor Salmah Alamami, Tobrok University, Libya
- Professor Naima Saadia, beskara University, Algeria
- Associate Professor. Cafer Yayush, Cezair,
- Associate Professor. Rare Al-Rifai, Yarmouk university, Jordan
- Associate Professor, Larb al-Hadraoul, Université: Faculté des lettres et des sciences

- Humaines, Université Mohammed V, Rabat Morocco
- Associate Professor, Hasan el-Habib, Mauritania
- Associate Professor, Khalid eduhaym, Syria
- Associate Professor, Aıblu Salem, Mısurata University, Libye

• **ORGANIZING COMİTTEE**

- Prof. Dr. Bülent Kent
- Prof. Dr. Ali Osman Kurt
- Prof. Dr. Mehmet Ünal
- Prof. Dr. Nuri Adıgüzel
- Prof. Dr. Abdurrahman Candan
- Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever
- Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Asutay
- Doç. Dr. Abdulkadir Develi
- Doç. Dr. Mükerrerem Şahin
- Doç. Dr. Cem Korkut
- Doç. Dr. Aydın Kudat

**EXECUTIVE COMİTTEE**

- Prof. Dr. Bülent Kent
- Doç. Dr. Aydın Kudat
- Doç. Dr. Cem Korkut

**SEKRETERYA**

- Dr. Öğr. Halit Demirel (ADAM)
- Arş. Gör. Mehmet Candan (AYBÜ)
- Arş. Gör. Sümeyra Koçin (ASBÜ)
- Lisansüstü Öğr. Yasin Canbek (ADAM)
- Redaksiyon. Hüseyin Kaya (MEB)

**HONOR COMİTTEE**

- Prof. Dr. Mehmet Bulut, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- Prof. Dr. İbrahim Aydınllı, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
- Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Selçuk Coşkun, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

**CONTACT**

- PhD student, Halit Demirel (ADAM)
- Research assistant, Mehmet Candan (AYBÜ)
- Research assistant, Sümeyra Koçin (ASBÜ)
- Master student, Yasin Canbek (ADAM)
- Editor, Hüseyin Kaya (MEB)

## SCIENCE COMİTTEE

- Prof. Dr. İbrahim Aydınlı, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Mehmet Bulut, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
- Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Şamil Dağcı Ankara Üniversitesi
- Prof. Dr. Bülent Kent, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
- Prof. Dr. Ali Osman Kurt, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
- Prof. Dr. Ahmet Yıldırım, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Yakup Civelek, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Yasin Yılmaz, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. İbrahim Hilmi Karslı, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. M. Halil Çiçek, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Ahmet Ünsal, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Muhanned al-İrâkî, Baghdad University, Iraq
- Prof. Dr. Muhammed el-Bûcî, Palestine Gaza University,
- Prof. Dr. Laabidî Boudula, Abdulkadir University, Algeria
- Prof. Dr. Yayouche Djaafar, University abdelhamid ibn badis, mostaganem (UMAB)
- Assos Prof Abdelhak Belabed, Theory of litterature and Comparery literature, Qatar University
- Prof. Dr. Ali Mansouri, Blida University, Algeria
- Prof: Naima Sadia Université Mohamed Khider- biskra. Algeria
- Prof. Dr. Saleh Safar University Misurata. Libya
- Professor Saied Albatate, hadrmaut University, alyamen
- Associate Professor. Abdelhak Belabed, Theory of litterature and Comparery literature, Qatar University
- Associate Professor Dr, Hanan Albdour, Yarmouk University, Faculty of Islamic Sciences,
- Associate Professor Dr, Mohammad Jaber Thalgi Yarmouk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Studies, Irbid / Jordan
- Associate Professor Dr, Raida Nsairat, Yarmouk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Studies, Irbid / Jordan
- Associate Professor, İbrahim khalaf alKhaldi, Ya Rmouk University, Jordan
- Associate Professor. Muhammed Millitan, University Misurata. Libya
- Associate Professor Salmah Alamami, Tobrok University, Libya
- Professor Naima Saadia, Beskara University, Algeria
- Associate Professor. Cafer Yayush, Cezair,
- Associate Professor. Rare Al-Rifai, Yarmouk University, Jordan
- Associate Professor, Larb al-Hadraoul, Université: Faculté des lettres et des sciences Humaines, Université Mohammed V, Rabat Morrocco
- Associate Professor, Hasan el-Habib, Mauritania
- Associate Professor, Khalid eduhaym, Syria
- Associate Professor, Aıblu Salem, Mısurata University, Libye

## KATILIMCI LİSTESİ

- 1) **Prof. Dr. Mustafa Tekin**  
İslami İlimler Ve Sosyal Bilimler Bütünlüğünün İmkânı İ Ü İstanbul Türkiye
- 2) **Dr. Öğr. Mevlüt Özçelik**  
İmam-ı Rabbânî'nin (Ö. 1034) İslâmî İlimlere Bütüncül Yaklaşımı AÜ Amasya Türkiye
- 3) **Dr. Öğr. Ömer Fatih Tekin**  
Popper'in Üç Dünya Kuramı Bağlamında Bilgi Bütünlüğü KÜ Kastamonu Türkiye
- 4) **Prof. Dr. Selçuk Coşkun**  
İslâmî İlimlere Bütüncül Bakış, -Hadis İlmi Örnekleminde Bir Analiz- ASBÜ Ankara Türkiye
- 5) **Doç. Dr. Aydın Kudat**  
Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Bütünsel Yaklaşımı AYBÜ Ankara Türkiye
- 6) **Doç. Dr. Şevket Özcan**  
Dinler Tarihi, Disiplinlerarasılık Ve Dinî İlimler ASBÜ Ankara Türkiye
- 7) **Doç. Dr. Atik Aydın**  
Terim Sözlüklerinde İlimlerin Tasnifi Ve Arapçanın Yeri- Keşşâfu Istilahâtî'l-Funûn Örneği- ASBÜ Ankara Türkiye
- 8) **Prof. Dr. Abdurrahman Candan**  
İslam İktisat Ekolünün Blokzincir Ekosistemine Entegrasyonu Aşamasında Kiyemi Mallar Ve Nft İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme AHVBÜ Ankara Türkiye
- 9) **Sercan Palavan**  
Bilim Tarihinde Farklı Yaklaşımlar: İçsel Yaklaşım Karşı Dışsal Yaklaşım AÜ Ankara Türkiye
- 10) **Muhammed Ali Güntay**  
Organizasyonların Bilgi Bütünlüğü Açısından Veri Stratejisi Ve Veri Yönetişiminin Önemi AÜ Ankara Türkiye
- 11) **Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlıoğlu**  
Kur'an Coğrafyasının Dillerini Bilmenin Önemi ASBÜ Ankara Türkiye
- 12) **Sidya Souare**  
Mücahid Mürşit El-Hadji Salim Souare Hayatı-Yöntemi-Eğitimci-Kişiliği AYBÜ Marakissa Senegal
- 13) **Arş. Gör. Cennet Asana**  
Sekkâkî'de Dil İlimlerinin Bütünselliği DÜ Dicle Türkiye
- 14) **Arş. Gör. Zöhre Yücekaya**  
Sosyal Bilimlerde Bilgi Bütünlüğü Bakımından Disiplinlerarası Çalışmaların Önemi Üzerine PÜ Pamukkale Türkiye
- 15) **Dr. Mohamed Hussain Farook**  
Arap Tüccarların Sri Lanka İle İlişkisi Ve Hint Alt Kıtasının İslamlaşması AÜ Sri Lanka
- 16) **Dr. Yusuf Abubakar Wara**  
Nijerya'da Siyasi Tasavvufun Yönünü Şekillendirmede Kadiriyye Ve Ticaniyya'nın Rolü GÜ Nijerya
- 17) **Öğr. Gör. Bünyamin Korucu**  
İslâmî Aklın Düzeyleri Ve İslâmî Bilgide Bütünlüğün Kaybı Meselesi AÜ Ankara Türkiye

# TEBLİĞLER

BİRİNCİ CİLT

**İSLAMİ İLİMLER VE SOSYAL BİLİMLER  
BÜTÜNLÜĞÜNÜN İMKÂNI**

**PROF. DR. MUSTAFA TEKİN**

İstanbul Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Din Sosyolojisi A.B.D Başkanı

İstanbul

Türkiye

E-Mail: [mtekin@istanbul.edu.tr](mailto:mtekin@istanbul.edu.tr)

## İSLAMİ İLİMLER VE SOSYAL BİLİMLER BÜTÜNLÜĞÜNÜN İMKÂNI

*Prof. Dr. Mustafa TEKİN\**

### Özet

Tarihsel süreçle dikkatle gözden geçirildiğinde, insanlığın bilgi birikimi oluştuğunda (b)ilimlerin ortaya çıktığını, birikimler arttıkça yeni (b)ilimler ya da alt uzmanlık alanlarının inşa olunduğunu görmek mümkündür. Bugün gelinen noktada, insanlığın önünde giderek çeşitlenen bir bilimler seti olduğunu görmekteyiz. Öyle ki bu alt bölümler bir yandan alanda uzmanlaşmayı ve derinleşmeyi sağlarken, diğer yandan bütünlüğün kaybolmasıyla sonuçlanmaktadır.

Temel problemimiz bilimlerin bütünlüğü olması sebebiyle bütünlükle ilgili problemlerin nere(ler)de yaşandığını betimlemek gerekir. Öncelikle aynı medeniyet dairesi içinde yapılan bilim tasnifleri ve bu bilimlerde oluşan alt bölümler genelde üniversitelerin işleyişinde de geçerlidir. İkincisi, tasnifler sonucu aynı bölüm içerisinde yer alan (b)ilimlerin kendi aralarındaki bütünlüğünün ve etkileşiminin sağlanması da problemin bir başka boyutunu tanımlamaktadır.

Üçüncüsü, bu bildirinin temel problemi olan İslami ilimler ile sosyal bilimler arasındaki ilişki ve bilgi bütünlüğüne dairdir. Somutlaştırmak gerekirse İslam ilimleri olan tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, kelim ile sosyal bilimlerin statüsündeki sosyoloji, antropoloji, felsefe, psikoloji vb. bilimler arasındaki ilişkiyi kurmak ve bilgiyi bütünlüğe kavuşturmak, esasen bugün en başta İslam'ın geleceğe doğru sağlıklı bir projeksiyon geliştirebilmesi açısından elzem görünmektedir.

Anahtar Kavramlar: İslami ilimler, Sosyal bilimler, Sosyoloji, Bütünlük, Bilgi krizi.

---

\* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi A.B.D. Öğretim Üyesi.



## THE POSSIBILITY OF THE INTEGRITY OF ISLAMIC AND SOCIAL SCIENCES

When the historical process is carefully reviewed, it is possible to see that sciences emerge as the knowledge of humanity builds up, and new sciences or sub-specialities are built as the accumulation of knowledge increases. At the point reached today, we see that there is an ever-diversifying set of sciences in front of humanity. So much so that while these sub-sections provide specialization and deepening in the field, on the other hand, they result in the loss of integrity.

Since our main problem is the integrity of the sciences, it is necessary to describe where(s) the problems related to integrity are experienced. First of all, the science classifications made within the same civilization. Circle and the sub-divisions formed in these sciences are generally valid in the operation of universities. Secondly, ensuring the integrity and interaction of sciences in the same section as a result of classifications defines another dimension of the problem.

Third, the main problem of this paper is about the relationship and information integrity between Islamic sciences and social sciences. To concretize, the Islamic sciences such as tafsir, hadith, fiqh, mysticism, kalam and sociology, anthropology, philosophy, psychology etc. ,in the status of social sciences. Establishing the relationship between the sciences and integrating the knowledge seems to be essential for Islâm to develop a healthy projection towards the future.

Keywords: Islamic Sciences, Social sciences, Sociolog, Integrity, Information Crisis.

## Giriş

Başlığın ihtiva ettiği meselenin sağlıklı bir analizi her şeyden önce buna hayatiyet kazandıran bileşenlerinin açıklanmasını ve çözümlenmesini zorunlu kılmaktadır. Modern zamanlarda “varlık” ve “bilgi” anlayışlarındaki kırılma, gerek farklı medeniyet dairelerinin kendi içindeki gerekse farklı medeniyet daireleri arasındaki perspektiflerin yeniden ele alınmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla muhtevalı bir inceleme, meseleyi başa irca ederek tartışmayı gerekli kılmaktadır. Biz bu tebliğde farklı bileşenleri ancak anlaşılır bir zemin oluşturma gayesine matuf bir hacimde inceleyerek asıl problemi kısaca tartışmak istiyoruz.

Bu bağlamda öncelikle bildiride kendisinden hareket edeceğimiz tezi belirtmeliyiz. Bilindiği üzere bilhassa modern zamanlarda “İslamilik” çok farklı konu ve bağlamlardaki tartışmalarda kendisine yer bulabilmiştir. Tüm dünya ölçeğine bütün dispozitifleriyle egemen olan modern kültür sadece Batı dışı düşünce ve kültürde değil, bizzat içinden çıktığı coğrafya olan Batı’da da ciddi kırılmalar yaratmıştır. Belki de bu sebeple bazı rezervler korunmakla birlikte işlevsel olarak modern ve modern öncesi dönem şeklinde kabaca ikili bir tasnif yapılabilir. Bu kırılmalar paradigmalar düzeyinde olup “varlık”, “bilgi” ve “değerler” gibi esas konularda zincirleme bir değişimi birlikte getirmiştir. İşte bu durum Müslüman toplumlarda “İslamilik” tartışmalarını da öne çıkarmıştır.

19. yüzyılda siyasal alanda kendisini gösteren İslamcılığın yanı sıra yine bu tarihlerden itibaren günümüze kadar İslam, bilim ve toplum üçgeninde yapılan tartışmalarda “İslamilik” farklı boyutlarıyla görünür olmuştur. Esasen modern kültürün giderek baskın hale gelmesinden itibaren Müslümanların “İslam” ile irtibatlarını sahil bir düzlemde tutma taleplerinin ismi olarak da okunabilir. Zira farklı referanslar dizgesi olarak modernlik insana Tanrı’ya referansta bulunmadan bir dünya inşa edebileceğine dair inançla tebellür ederken son kertede İslam ile modernlik arasında bir gerilim hattı da yaratmıştı. Bu gerilimleri aşmak üzere geçen yüzyılda ortaya çıkan “bilginin İslamileştirilmesi” kavramsallaştırması da İslamilik bağlamında bir tartışmanın konusu oldu. Nitekim Raci Faruki’nin eseri bu ismi taşımakta olup, S. Hüseyin Nasr’ın “Bilgi ve Kutsal” başta olmak üzere birçok çalışması bu handikapı aşmak üzere ortaya çıkan çalışmalardır. Bu çerçevede benzer tartışmalar başta sosyoloji, antropoloji, psikoloji

olmak üzere sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde de sürdürülmüştür. Bildirimizdeki temel problemin bileşenlerinden birisi dolayısıyla “İslamilik”tir.

Biz bu bildiri öncelikle “İslami ilimler” (bu kavramsallaştırmaya itirazlarımızı ilerde sunacağız) ile sosyal bilimler arasında paradigmat farklılık olsa da bugün İslam dünyasının atılımında şu iki hususun gerçekleştirilmesi gerektiğini temel tez olarak öne sürmekteyiz. Birincisi, Müslüman toplumların ilmi gelişmesi için modern zamanlarda ciddi bir müktesebat olan sosyal bilimlerin birikimlerinden yararlanma zarureti bulunmaktadır. Aslında Batılı sosyal bilimlerin de bir türlü aşamadığı düalizmi İslami ilimlerle ilişki sonucu açacağını düşünmekteyiz. Dolayısıyla İslami ilimler ve sosyal bilimler arasındaki ilişki her iki medeniyet dairesi için de faydalı olacaktır. İkincisi, modern zamanlarda genelde birçok alanda özelde ise (b)ilim alanında yaşanan düalite ve kopuşlar yeni sorunlar oluşturmaya başlamıştır ki, bunların başında bütüncül yaklaşımın bozulması gibi bir sıkıntı gelmektedir. Dolayısıyla bu durum İslami ilimler ile sosyal bilimler arasında bir bütünlüğün kurulması gerektiği tezine bizi götürmektedir. Bu bildiri özelde İslami ilimler ile sosyal bilimler arasındaki bütünlüğün imkanını tartışmayı hedeflemektedir; fakat bu tartışmaya girmeden önce ilimlerin bütünlüğü bağlamında iki probleme kısaca değinmek gerekmektedir. Birincisi, (b)ilimlerin birikimsel olarak gelişmesi ile birlikte giderek çeşitlenen uzmanlaşmalardır. Burada da iki tür bir gelişme görmekteyiz. İlkin, ilim dallarında gerek bilgisel birikimler gerekse derinliğine inceleme düşüncesinin artması sonucu alt uzmanlık alanları oluşmaktadır. Söz gelimi; Tıp alanında dahiliyenin de kendi uzmanlık alanlarını yaratmasıyla birlikte yeni alt bilim dallarının doğmasına sebep olmaktadır. Meselâ; sosyal bilimlerde biyopolitika, sosyobiyojoloji gibi bilim dalları buna örnek gösterilebilir. Ayrıca uzmanlaşma bir bilim alanında daha derinliğine araştırmalar ve bilgiyi ortaya çıkarma imkânı taşımakla birlikte, bütünlüğü görme bağlamında bir kör nokta oluşturmaktadır. Tabii ki bunun ortaya çıkardığı handikaplar söz konusudur. Çünkü her bir alt uzmanlık alanı konuyu kendi sınırları içinde ele alıp yargı üretirken hem bütünlüğün içinde işgal ettiği konumu dışarıda tutmakta, hem de ürettiği yargıları bütünlüğü dikkate almadığı için problemlile hale getirmektedir.

İkincisi de farklı bilim dalları arasındaki yalıtık durumdur. Bilindiği üzere insan ruh ve bedenden oluşmaktadır. Yine onun gündelik faaliyetlerine bakıldığında ekonomik, sosyal, kültürel, siyasal vb. boyutlarla çeşitlendiğini görmekteyiz. İnsan bu faaliyetlerini gerçekleştirirken bunları birbirinden yalıtarak yapmaz. Elbette bilimler bir

olayı ya da olguyu ele alırken onun sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel boyutlarını kendi zaviyeleri ve metodolojileri çerçevesinde incelemektedirler; ancak bu “açıklama”ların kâmil bir hale gelebilmesi ise, bilimler arasındaki yalıtıklığın giderilmesini gerektirmektedir. Aksi halde gündelik hayattaki olgular ya da sorunlara salt monolitik bir yaklaşım hâkim olur ki, bütünlüğü görmekten uzaklaşma bu şekilde başlamaktadır. Handikapı gidermek üzere Batı’da ve Türkiye gibi bazı ülkelerde disiplinler arası yaklaşım ya da çalışma denilen araştırmalara ağırlık verilmeye başlanmıştır. Bir olguyu ya da sorunu farklı bilim dallarının zaviyesinden, o bilim dallarının problem alanı ve yöntemini de dahil ederek ortaya konulan çalışmalar üretilebilmektedir. Disiplinler arası çalışmalar çoğu zaman, sosyal ve tabii bilimlerin kendi aralarında sınırlı bilim dalları zaviyesinden gerçekleştirilmektedir. Hem tabii hem de sosyal bilimleri birleştiren disiplinler arası çalışmalar oldukça azdır. Esasen daha geniş bir zaviyeden bakış ve bütünlüğü sağlamak açısından bu tür araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Belki şimdiden sonra buna yönelik sempozyum, edisyon kitap ve daha çok ihtisas toplantıları (çalıştay) gerçekleştirilebilir.

Bu zamana değin ilahiyat ve sosyal bilimlerin ihtiva ettiği disiplinlerin farklı bakış açılarını yansıtan edisyon kitaplar gerçekleştirdik. Özelde din sosyolojisi alanında İslam dünyasının hem tarihsel hem de çağdaş konu ve problemlerine odaklanmışken, bu konu ve problemleri farklı disiplinler açısından yeniden okumak, sorunları analiz etmek ve çözümler üretmek bağlamında faydalı görünmektedir. Bu minvalde sünnet sosyolojisi, fıkıh sosyolojisi, mezhep sosyolojisi gibi çalışmalarımız (Kelam sosyolojisi kitabı da süreç olarak devam etmektedir) disiplinler arası çalışmalara örnek gösterilebilir. Esasen bu tür çalışmalar özellikle lisansüstü öğrencilerin ilahiyat ve sosyal bilimler disiplinlerine karşılıklı olarak aşinalıklarını getirecek ve bakış açısı olarak onları zenginleştirecektir. Disiplinler arası çalışmalar her zaman bakış açısını genişletici bir rol oynamaktadır.

Şimdi paradigmal farklılık çerçevesinde tanımsal, kavramsal ve tarihsel açıdan özellikle İslami ilimler ve sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi ele alabiliriz. Öncelikle burada ilim ve bilim arasındaki ilişki ve farklara kısaca değinmekte fayda görmekteyiz. İlim kelimesi Arapça kökenli olup sözlükte “bilmek, hakikatini idrak etmek, anlamak, tanımak, her şeyi bilip yakinen tasdik etmek”<sup>1</sup> anlamlarına gelmektedir. Bilgi ve bilim

---

<sup>1</sup> Mevlüt Sarı, *El-Mevarid-Arapça-Türkçe Lügat*, İstanbul, Bahar Yay., 1982, s. 1042.

karşılığında da kullanılan ilim, bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekte örtüşen kesin inanç (itikad), bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat gibi değişik şekillerde tarif edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarına bakıldığında ilmin ilahi bilgi ya da vahiy anlamında kullanıldığını görmekteyiz.<sup>2</sup>

Bilim kavramı da esasen fenomenler dünyasında nesnelere üzerine mercek geliştiren bir bilme biçimidir. Kendi tarihselliği ve konjonktürelliğinden bağımsız olarak düşünüldüğünde, ilim ve bilim kavramlarının benzer işlevi yüklendiğini söyleyebiliriz. Fakat modern zamanlarda bilimin giderek seküler içerik kazanması, onun bakış açısı ve işlerinde de farklılaşmaları birlikte getirmiştir. Dolayısıyla ilim ve bilim kavramları arasında operasyonel bir farklılık olduğunu kabul etmeliyiz.

Şüphesiz tarihsel süreç boyunca insanlar bilime denk düşen bir bilgi arayışı ve faaliyet gerçekleştirmişlerdir. Ama bütün bu bilimsel bilgiler toplum/kültür ve medeniyetlere göre az çok farklı olagelmıştır. Meselâ; eski Mısır uygarlığında bilim, nesneden hareketle biraz da olanın değil, olması gerekenin bilgisiydi. Klasik İslam uygarlığında bilim, özü ve şekliyle nesnelere tanınmasını amaçlıyordu. Mevcut Batı kültüründe ise bilim nesnenin kendisini değil, olgusallığını; yani onun üzerinde müşahede edilen rengi, sayısı, kokusu, kütlesini tanımayı amaçlıyor ki, ona göre aslanan bunların duyumlarımızda algılanmasıdır. Dolayısıyla Batı bilimi nesnenin özüne dair bilgimizin olmayacağını kabul ederken, yalnızca nesnelere çıkanları veya soyutlamalarla elde edilen kavramlar üzerine kurulu nominal bir bilgidir.<sup>3</sup>

Modernleşme sürecindeki kırılma ontolojik bağlamda değişime bağlı olarak bilgi anlayışında da kırılmalar yaratmıştır. Özellikle Tanrı merkezli bir evren ve insan anlayışından insan merkezli bir evren tasavvuruna geçişle birlikte insan Tanrı'nın yerine ikame olmuştur. Modernliğin erken zamanlarında bilginin henüz Tanrı'dan kopuşu söz konusu olmamıştır. Nitekim kiliseye eleştirinin bir uzantısı olarak gözler önce tabiata çevrilmiştir ki, tabiat Tanrı'nın yazılı olmayan bir kitabı olarak görülmüştür. Böylece tabiat kanunlarının ortaya çıkarılması Tanrı'nın ilke ve yasalarının bilinmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda John Calvin'in teoloji alanında Tanrı'yı başlangıçta kabul ettiği yasalarla evreni yöneten mutlak hâkim durumunda gören bir düşünce geliştirme çabası bir rastlantı değildi.<sup>4</sup> Aydınlanma ile

<sup>2</sup> İlhan Kutluer, "İlim", *İslam Ansiklopedisi*, C. 22, İst., T.D.V. Yay., 2000, s. 109-110.

<sup>3</sup> Mustafa Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, İst., Açılımkitap Yay., 2011, s. 64-65.

<sup>4</sup> Stephen F. Mason, *Bilimler Tarihi*, Çev. Umur Daybelge, Ankara, Kültür Bak. Yay., 2001, s. 158.

birlikte Tanrı'dan bir kopuş süreci gerçekleşmeye başlamıştır. Tanrı'nın içine doğması, ermek anlamına gelen dineden farklı bir içerik taşıyan Aydınlanma, insanın kendisini doğal bir varlık olarak benimserken, öte yandan ancak insanın özüne, doğasına ve mantığına uygun insancıl bir toplum düzeninde gerçekleştirilmesinin olanaklı ve zorunlu olduğu ayrımsamasına giderek kendi yeteneklerinin bilincine varması demektir.<sup>5</sup>

Bu açıdan modern bilim seküler ve hümanist bir karaktere sahiptir. Northbourne'un deyişiyle, "modern bilim akılcı olmasının yanında güçlü bir biçimde hümanisttir de. O insanı sadece faaliyetlerinin görücüsü, yapıcısı ve planlayıcısı olarak değil, aynı zamanda onların tek müstefidi olarak görür."<sup>6</sup> Bu durum uzun vadede Tanrı-insan arasındaki otorite çatışmasını beslediği gibi insanın egemenliğini ilan etmesi ve düalist bir dünya görüşü ile sonuçlanır. Nitekim Tanrı-insan, dünya-ahiret, ruh-beden, mana-madde, insan-doğa gibi düaliteler modern zamanların karakteristiği olarak görünür olmaktadır. Bu durum bilgi anlayışı da yansıtmaktadır. Nitekim Bauman'a göre, bilimin ilan edilen amacı; insan türünün doğa üzerindeki hakimiyetine yardımcı olmaktır.<sup>7</sup>

Bilimin düalist ve seküler karakteri onun aşkına doğrun uzantılarının törpülenmesi ve dünya ile sınırlı olmasını sonuçlandırmıştır. Bu durum, insanın kendi amacını kendi içkinliğinde bulacağını düşünmesi ile ilintili bir durumdur. Elbette bilim fenomenler/şehadet dünyasında faaliyet gösteren bir bilme türü olarak dünyanın ötesine dair çıktı ve yargılar üretmeyecektir. Fakat din ve Tanrı'yla yaşadığı kopuşla insanın bu boyutlarını yok saymıştır. Dolayısıyla ilim ve bilimin en önemli farkı bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Burada bütünlük açısından bir noktaya temas edilmelidir. Vahyi bilginin (ya da dini bilginin) doğası bütünlüktür. Burada insanın fenomenler alanına dair ürettiği bilgi ile metafizik arasındaki bağ kopmadığından bilginin kaynağı tektir. Ancak Tanrı ile insan arasındaki çatışmanın bilgi düzlemindeki yansıması din ile fiziki alem arasında düalist bir parçalanmadır. Buradan yola çıkarak Tanrı metafizik ve dini bilginin otoritesi haline gelirken, insan da fizik dünyanın bilgisinde otorite kabul edilmiştir. Bu parçalanma neticede bilgide bir uyumu değil, çatışmayı getirmektedir. Fakat asıl sorun;

<sup>5</sup> M. Buhr-W. Schroeder-K. Barek, *Aydınlanma Felsefesi*, Çev. Veysel Atayman, 2. Baskı, İst., Yeni Hayat Yay., 2006, s. 8-9.

<sup>6</sup> Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İst., İnsan Yay., 1995, s. 52.

<sup>7</sup> Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, İst., Ayrıntı Yay., 1998, s. 235

fiziki nesnel âlemin aşkının otoritesinden kurtarılması sonucu, bu âlemdeki bilgilerin hakikate uygunluğudur.<sup>8</sup> “Buna göre tümel gerçekliklerin bilgisini almak isteyenler kutsal kitaba başvurup ona inanabilirler. Ama günlük hayatımızı kapsayan nesnel dünyanın bilgisi, akıl ve gözlem yoluyla tek tek nesnelere çıkarılabilir.”<sup>9</sup> Bu parçalanma norm ve değer ayrışmasını da birlikte getirmiştir. Nitekim Waardenburg’a göre, “bilimsel yöntem ise, holistik bir tasavvurun homojen bir bütünlük inşa ettiği yerde sistemi oluşturan unsurlar arasında bazı farklılıkları ve bir tarafta normlar, değerler ve düşüncelerle diğer tarafta davranışlar, özel çıkarlar ve günlük hayat arasında indirgenemez gerilimleri algılamaktadır.”<sup>10</sup> Tüm bunlara dayanarak ilim ve bilim arasında operasyonel olarak bir paradigma farklılığının açığa çıktığını görmekteyiz. Buna göre ilim, aşkına da uzantıları olan bir çerçeveye sahipken, bilimin seküler niteliği onun aşkınla bağıni koparmaktadır.

Batı dünyası bir dizi ekonomik, siyasal, sosyal, kültürel vb. alanda yaşadığı gelişmelerle modern çağı inşa etmiştir. Bu gelişmeler içinde konumuzla bağlantılı olarak bilim mentalitesi ve bilimsel disiplinlerin üzerinde durmak gerekmektedir. Bilindiği gibi Batı’da önce fizik ve tabii bilimler, ardından sosyal bilimler alanında hem yeni disiplinlerin oluşumu hem de ciddi bir bilgi birikimi gözlemlenmeye başlanmıştır. Öncelikle Kopernik devrimi ile birlikte evren tasavvuru değişirken, Tanrı ve insanın konularının değişimine dair tasavvurlar da kendisini göstermiştir. Kopernik’in ardından Kepler, Galileo ve diğer bilim adamları bu sürece katkıda bulunmuşlardır.

“Tabiat bilimleri, teknoloji vb. alanlarda kazanılan başarılar insanın kendisine güvenini artırırken, bu mentalitenin sosyal bilimlerde de takip edilerek başarıya ulaşılabilceği; nihayetinde toplumların kontrol altına alınabileceği beklentisi oluşturmuştur. Bu anlamda sosyal bilimler araştırmaları Batı’da tabiat bilimlerini takip etmiş; orada uygulanan yöntemin sosyal bilimlerde de kesin sonuçlara ulaşacağı düşünülmüştür.”<sup>11</sup> Bunun iki önemli sonucundan bahsetmek mümkündür. Birincisi, tabiatın merkez alınmasından mülhem tabii din, tabii hukuk gibi sosyal bilimlerde kavramsallaştırmalar araştırılmaya başlandı. Söz gelimi; “Newton’un çalışmaları birçok yazarı bu yeni istikamette tasdik etti; öyle ki bu yazarlar da manevi ilimlerin Newton’u olma hayaline kapıldı. Hadiseleri tabileştirmenin onları açıklayacak kudrete

<sup>8</sup> Mustafa Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, İst., Mana Yay., 2017, s. 71.

<sup>9</sup> Mustafa Aydın, “Modernizmin Dinden Bilime yaptığı Yolculuğun Serüveni: Zihin Sürecinin Ayrışması”, *Bilgi ve Hikmet*, S. 12, İstanbul, 1995, s. 123.

<sup>10</sup> Jacques Waardenburg, *İslam ve Din Bilimleri*, Çev. Ramazan Adıbelli, İst., İz Yay., 2011, s. 47.

<sup>11</sup> Mustafa Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, s. 38.

ve yetkiye sahip olmak için kâfi geleceği düşünülüyordu. Bu dönemde tabii din, tabii ahlak, tabii politika, tabii tarih vs. hakkında sayısız inceleme bu anlayıştan kaynaklandı.”<sup>12</sup> İkincisi de sosyal bilimlerde sosyolojiden psikolojiden antropolojiye kadar bir dizi yeni bilimsel disiplin gelişti. Bunlar elbette Batı dünyasının kendi içsel dinamikleriyle bağlantılı olarak da ortaya çıkmıştı. Bu bilimlerde de temel hedef sosyal alana insanın hakimiyetini sağlamaktı.

Tam da bu noktada gerek İslami ilimler gerekse sosyal bilimlere dair uzun vadede niçin karşılıklı etkileşim içinde olmaları gerektiği sorusuna da cevap verecek şekilde bazı hususiyetlere değinmeliyiz. Bunlar aynı zamanda her iki ilim setinin de bazı karakteristiklerini bize sunmaktadır. İslam âlimlerinin ilimler tasnifine baktığımızda, temel mentalite olarak iki kategori görmekteyiz. Bunlar akli ilimler ve nakli (İslami) ilimler şeklinde sıralanabilir. Elbette âlimlerin tasnifinde çok uzun kategorilendirmeler mevcuttur. Söz gelimi; Farabi ilimleri öncelikle dil ilmi, mantık ilmi, talim ilimleri, tabiat ve ilahiyat ilimleri, medeni ilim ve bölümleri; Fıkıh ve kelam şeklinde beş kategori ayırt etmekte, daha sonra bunları ayrıntılı olarak bölümlemektedir.<sup>13</sup> Gazali de belirttiğim şekilde ikili tasnifi mentalite olarak belirtmektedir.<sup>14</sup>

İslami ilimler şeklinde nitelenen tefsirden kelama kadar mevcut ilim seti esasen temelini “nass”lardan aldığı için bu şekilde isimlendirilmektedir. Akli ilimler ise bu kategoriye girmeyen tüm ilimleri içine alır ki, kendi içinde çok farklı açılardan tasnifler derinleştirilebilir. Fakat burada temel sorun nakli ilimler de denilen İslami ilimler ifadesinin mefhumu muhalefetinin alınmasıyla akli ilimlerin İslamiliği bir sorunsal şeklinde örtük biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu durum öncelikle tevhid kavramına bir sorun olarak işaret etmektedir.<sup>15</sup> Bilindiği üzere tevhid, her şeyden önce evrendeki tüm varlığın kaynağının Tanrı olduğu düşüncesini içkindir. Dolayısıyla tüm bilgilerin kaynağı da Tanrı’dır. Tevhidin doğal sonucu olarak Tanrı, din, ahiret, metafizik insan ve dünyadan koparılamayacağı gibi buna bağlı olarak düaliteler de oluşmaz. Elbette bu mentalite ile üretilen ilimler de birbirinden kesinlikle kopuk olmayacak; ancak bütünlük bağlamında aşkın karakter de ilmi birikimlere yansıtacaktır.

Yalnız burada bir noktayı özellikle belirtmek gerekmektedir. İslam nokta-i nazarından vahiy, insanı aşan metafizik, ahiret, dünyanın anlamı, tanrı vb. konularda

<sup>12</sup> Julien Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, 2. Baskı, Ankara T.T.K. Yay., 1997, s. 4.

<sup>13</sup> Farabi, *İhsau'l-Ulum-İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Ateş, 2. Baskı, İst., M.E.B., Yay., 1989, s. 54.

<sup>14</sup> Gazali, *İhyau Ulumiddin*, Çev. Sıtkı Güllü, C. 1, İst., Huzur Yay., 1998, ss. 35-40.

<sup>15</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Tekin, “Fıkıh Müslüman Topluların Sosyolojisi mi?”, *Fıkıh Sosyolojisi*, Ed. Mustafa Tekin, Ankara, Eski Yeni Yay., 2016, s. 234.



insanı bilgilendirmekte olup temel hedefi insanın yaşadığı fenomenler dünyasıyla ilgili bilgi vermek değildir. Söz gelimi; fizik, kimya, biyoloji, astronomi vb. ilimlerin hepsi insani çaba ve birikimlerin sonucudur. Bugün çağdaş dünyada bazı Müslümanların tüm ilimlerin kaynağını ve bilgisini de temel metinlerde (Kur'an ve Sünnet) arama tavrı doğru değildir. Bu açıdan ilimlerin bu şekilde temellükü bugün Müslüman toplumları kilitlemiştir.<sup>16</sup> Ancak akli ilimler de kendi sınırları çerçevesinde Tanrı, metafizik, ahiret vb. konularda çıktılar üretmez. Bu açıdan akli ve nakli ilimler birbirini tamamlayıcı bir niteliğe sahiptir ve bir bütünlük içinde müktesebat ortaya koyarlar. Müslümanların tarih boyunca ilim faaliyetlerinde ciddi başarılar ortaya koyduğu tarihsel müşahedelerle tespit edilebilir. Hz. Peygamber'in (SAV) irtihalinin ardından başlayan sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel inkişaf çerçevesinde ilimlerdeki atılımlar İslam dünyasını ciddi anlamda ileri taşıdı. Fakat 14. Yüzyıldan itibaren meydana gelen ilmi ve düşünsel durgunluk, neredeyse bugüne kadar fasilasız devam etti. Tam da bu sebeple bugün İslam dünyasının bütün ilimlerde ciddi bir atılım ihtiyacı bulunmaktadır. Esasen atılımın da ilmi alandan başlaması bir zarurettir.

Batı'da gelişen sosyal bilimlere ise hem içinde farklı disiplinlerin oluşumu hem iddiaları hem yöntem ve metodolojisi hem de bilgi müktesebatı bağlamında bugün kabul etmek gerekir ki, ciddi bir düzeye ulaşmıştır. Daha da ötede Tanrı, insan, evren ve sosyal dünyaya dair farklı bir yaklaşım ve içeriğe de sahiptir. Aslında insan, dünya, evren ve Tanrı gibi temel kavram ve varlıkları yeniden tanımlamış ve konumlandırmıştır. Söz gelimi; Tanrı ve insanın hem konumları değişmiş hem de insanın Tanrı'dan bir özgürleşme süreci olarak yeni dönem resmedilmiştir.

Burada özellikle geçmişte dinlerin anlatımından farklılaşan bir anlatı oluşturulduğunu belirtmeliyiz. Söz gelimi; biyolojide olduğu kadar sosyal bilimlerde ve sosyolojide de bir kırılma yaratan Darwin düşüncesi bir başka boyutuyla insanın kökenine dair yaratılış hikayeleri, onu dünya ötesinden bu mekâna getirmektedir. Modern dönemle birlikte seküler bir köken arama meselesi evrim üzerinden geliştirilmiştir. Evrim fikri bugün gelinen noktada sosyobiyojoloji gibi bir bilimin de temeline yerleştirilmiştir.

Diğer yandan başta psikoloji olmak üzere sosyal bilimlerin çok farklı disiplinleri tarafından "insan"a dair külliyatlı bir bilgi üretilmiştir. İnsan organizmasından,

---

<sup>16</sup> Bkz. Mustafa Tekin, *İslam Düşüncesinin Çağdaş İnşası-Temel problemler İçin Bir Taslak*, İst., Mana Yay., 2020, s. 62 vd.

davranışlara ve diğer sosyal alanlara uzanan faaliyet alanları ve özellikleriyle insan halen önemini korumaktadır. Psikolojide Freud, Jung, Fromm gibi hemen hatırlanacak isimler insana dair teoriler üretmişlerdir. Bugün hangi medeniyet dairesi içinde gelirse gelsin, bu müktesebata olumlu ya da olumsuz şekilde referans vermeden geçilemez. Hakeza sosyal bilimlerin diğer alanları olan sosyoloji, antropoloji, arkeoloji, felsefe vb. birçok alanda sosyal bilimsel müktesebat insanlığın önünde durmaktadır.

Tüm bu anlatılanlardan ortaya çıkan en önemli sonuç; bir yandan İslami ilimlerde dünyayı karşılayacak bir üretim, atılım ve yeterlilik bulunmamakta, diğer yandan sosyal bilimlerin önemli müktesebatına rağmen aşkınla ilişkisini kopardığından mülhem bir krizin içinde uğraş vermektedir. Dolayısıyla İslami ilimler ile sosyal bilimlerin etkileşime girmesi hem bilimler arasında bütünlüğü sağlama hem de belirtilen krizi aşmak üzere bir imkân sağlayabilecektir. Esasen bugün böyle bir etkileşime dair pratiklerin nasıl sonuç verdiği dikkatli bir gözlemlerle anlaşılacaktır. Meselâ; ilahiyat ilimleri ile uğraşarak sosyal bilimsel okumalardan uzak duran kişilerin/entelektüellerin dünyayı okuma konusunda da zorluklar yaşadığını görmek mümkündür. Benzer şekilde ilahiyat alanlarına değmemiş bir sosyal bilimler “aşkın”a göndergesi olmayan salt dünyevi bir insan prototipi üzerine sosyal bilimleri kurmaktadır. Dolayısıyla bugün her iki ilim setinin birbirinden yararlanarak bir açılım getirme zarureti bulunmaktadır. Peki bu mümkün müdür?

Bir kere İslam dünyasında kimi yaklaşımlar bu iki (b)ilim seti arasındaki paradigmatik farktan yola çıkarak böyle bir etkileşimin imkân dahilinde olmadığını açık ve örtük biçimde düşünmektedirler. İslami ilimlerin hem müktesebatı hem de mevcut disiplinleri ile içinde yaşadığımız dünyaya verdiği cevapların yeterli olduğunu ileri sürmektedirler. Fakat bu iddia ve yaklaşımın pek isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Bu açıdan tam da bu safhada İslami ilimler ve sosyal bilimler arasında etkileşimin niçin olması gerektiğine dair gerekçe ve analizleri belirttikten sonra böyle bir etkileşimin önündeki engeller ve onların aşılıp aşılamayacağına kısaca bakmak istiyoruz. Öncelikle bu (b)ilimler seti arasında bir paradigma farklılığının olduğunu zaten belirttik. Fakat bu (b)ilimler setini birbirinden tamamen yalıtık biçimde ele almayı gerektiren bir durum değildir. Zira insanlık tarihi dikkatle incelendiğinde bugün üzerinde durduğumuz bilgi ve medeniyete insanlığın ortak çabalarıyla ulaşıldığını görmekteyiz. Zira tarih boyunca birbirinden farklı medeniyet ve kültürler bu ortak insanlık havzasına bilgi, birikim ve değerlerini taşıdıkları gibi farklı formlarda katkıda bulunmuşlardır. Her bir medeniyet dairesi diğerinin birikimini kendi paradigması

çerçevesinde yeniden okuyarak bir inşa yapmıştır. Doğrusu bu anlamda özelde (b)ilimler setini ve onların içeriklerini de yalıtık biçimde düşünmek insan hayatının pratikleri açısından çok mümkün görünmemektedir.

Şöyle bir örnekle ilerleyebiliriz. Söz gelimi; Müslüman toplumlardan bir ülkede bir alim ya da entelektüel “insan” konusunda çok farklı disiplinlerin zaviyesinden bir kitap çalışması yapmak istemektedir. Bunu da İslami ilimlerdeki bilimsel disiplinlerin birisi üzerinden ve onlardaki birikimle gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Elbette klasik İslami eserlerde insan konusunda derinlik bir yaklaşım ve müktesebat bulunmaktadır. Fakat bu temel felsefi zemini besleyecek üretimler özellikle 14. Yüzyıldan itibaren yapılamamıştır ve bolca tekrarlar görülmektedir. İslam dünyasının durgunluğunda bu zamandan itibaren insan konusunda yeni bir birikim geliştirilememiştir. İslami ilimleri temel alan alim ya da entelektüelimiz bir paradigma olarak “insan” a dair klasik eserlerde oldukça sağlam bir temel ve kavram çerçevesi bulacaktır ve doğrusu bu çerçeve onun için üzerinde ilerleyebileceği sağlam bir zemine tekabül etmektedir. Zira kendi paradigması ve dünya görüşü çerçevesinde “insan” kavramı ve tanımının “aşkın” ve “Tanrı” ile bağlantısını görecektir.

Fakat ortada bazı temel sorunlar vardır. Bu sorunlardan ilki, Batı’da modern zamanlarda sosyal bilimlerde farklı disiplinler ortaya çıkmıştır ki, bunların hepsi insanla farklı problematik alanları itibarıyla ilgilenmektedir. Söz gelimi; psikoloji, sosyoloji, antropoloji, arkeoloji başta olmak üzere kadim zamanlardan beri varolan felsefe bu disiplinlere örnek olarak gösterilebilir. Bu bilimler kurumsallaşmış biçimiyle Batı’da geliş(tiril)mişlerdir. İkincisi, bu bilimsel disiplinler çerçevesinde özelde “insan” a dair ciddi bir müktesebat üretilmiştir. Söz gelimi; antropoloji insanı kültür üreten bir varlık olarak ele alırken başlı başına bir insan bilimi olmuştur ve bugüne kadar insan konusunda ciddi bir birikim üretmiştir. Yine sadece psikolojiye baktığımızda bile Freud, Jung ve Fromm’dan başlayarak insana dair iddia ve birikimlerin boyutunu görmeliyiz. Aynı şekilde sosyoloji biliminde birey-toplum arasındaki ilişkide insanın toplumsal faaliyetlerine dair bir müktesebat göze çarpmaktadır. Hatta sosyal bilimlerin dışına çıkarak biyolojiye baktığımızda bir organizma olarak insanın maddi yapısı yanında onun tarih boyunca gelişimine dair iddialarla karşılaşmaktayız. Ayrıca tıp ta farklı alt disiplinleriyle insana dair bilimsel üretimlerde bulunmuştur.

Bu durumda içinde yaşadığımız dünyada sosyal bilimlerin disiplinleri ve müktesebatını dikkate almadan “insan” konusunda kitap yazılabilir mi? Meseleyi geniş çerçevede düşündüğümüzde bu soruya “evet” şeklinde cevap veremezsiniz. Elbette bu

durum Batı'da sosyal bilimlerin ürettiği tüm müktesebatı ve onun içeriklerini şartsız kabul ederek almak anlamına gelmemektedir. Fakat Batılı sosyal bilimlerin her konudaki müktesebatına ulaşarak, bu bilgilerin kritik edilmesi ve değerlendirilerek yararlanılması gerekmektedir. Kabul etmek gerekir ki, Batı'da özelde sosyal bilimler yeni bir metodoloji ve bakış açısıyla bu bilgileri üretmişlerdir. Dolayısıyla sosyal bilimlerle İslami ilimlerin etkileşime girmesi bir tercih olmaktan çok zorunluluk olarak görünmektedir. Çünkü bu (b)ilimler seti içerisindeki bilimlerin çağdaş çıktıları ihmal edilerek ortaya konulacak analiz ve yargılar her halükârda eksik kalacaktır. Özellikle çağdaş dönemde bilgi hacminin genişlemesi -söz gelimi insana dair üretilen bilgiler göz önüne alındığında- ile birlikte, bu birikimler değerlendirilmeden bir insan tartışması öncelikle günümüze yaklaşamayacaktır.

**İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN (Ö. 1034/1624) İSLÂMÎ İLİMLERE  
BÜTÜNCÜL YAKLAŞIMI**

**DR. ÖĞR. MEVLÜT ÖZÇELİK**

Amasya Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Tasavvuf A.B.D

Amasya

Türkiye

ORCID: 0000-0003-1434-2135

E-Mail: mevlut.ozcelik@amasya.edu.tr

# İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN İSLÂMÎ İLİMLERE BÜTÜNCÜL YAKLAŞIMI

Mevlüt ÖZÇELİK\*

## Özet

Bu çalışmada, 16. Yüzyılın son çeyreğiyle 17. Yüzyılın ilk çeyreği arasında Hindistan'ın Sirhind bölgesinde yaşamış olan İmam-ı Rabbânî Ahmed Fâruk es-Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) İslâmî ilimlere bütüncül yaklaşımı ele alınacaktır. Sünnet-i seniyyenin neredeyse tamamen unutulup bid'atların ayyûka çıktığı; daha da kötüsü "dîn-i ilâhî" adında eklettik uydurma bir dinin ihdâs edilip İslâm'ın unutulma ve tahrîf edilme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı kritik bir dönemde, verdiği amansız mücâdele neticesinde İslâm'ı, Ehl-i Sünnet itikadı çerçevesinde yeniden ihyâ eden ve bu muvaffakiyeti sebebiyle "ikinci bin yılın müceddidi/müceddid-i elf-i sâni" ünvanıyla taltif edilen İmam-ı Rabbânî, temkin ehli sufilerin en dikkat çekenlerindedir. İslâm'ı tecdîd etme mücadelesinde onu başarılı kılan şey, İslâmî ilimlere bütüncül bir bakışla yaklaşmasıdır. O, tasavvufî düşünce ve yaşamda önceliği şeriata veren, zâhiri ilimlerden kopukluğu asla kabul etmeyen ve şeriattan kıl kadar ayrılığa tahammül göstermeyen bir sûfidir. Bu hassasiyet, zâhir-bâtın bütünlüğüne sahip bir müceddid olmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre batınî/tasavvufî ilimler, şer'î ilimlerle uyum içinde olmalıdır. Ancak burada tasavvufî ilimler muktedâ (tâbi olan), zâhirî ilimler ise muktedâ (tâbi olunan) pozisyonunda olmalıdır. Ehl-i sünnet ulemâsının ortaya koyduğu şer'î ilimler dairesinden kıl kadar dışa çıkan veya bu ilimlere muhâlif konumda olan tasavvufî bir düşünce, hâl ve davranış ya zındıklık ve ilhâd ya da "sekr" denen mânevî sarhoşluktur.

Hulasa olarak söylemek gerekirse tasavvuf düşüncesinin kurucu isimlerinden Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi temkin ehli sûfilerin istikametinde tasavvufî düşünceye sahip olan İmam-ı Rabbânî, bütün şer'î ilimlerin birbiriyle münasebet içinde olduğu tezinden hareketle tasavvufun, şariat temeli üzerinde yükselip her daim şer'î ilimlerin rehberliğinde yaşanılması gerektiğini savunmaktadır. Ona "müceddid" vasfının kazandıran asıl unsurun bu düşünce olduğunu söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İmam-ı Rabbânî, Ahmed Fâruk es-Sirhindî, Zâhir, Bâtın.

\*Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, [mevlut.ozcelik@amasya.edu.tr](mailto:mevlut.ozcelik@amasya.edu.tr), orcid.org/0000-0003-1434-2135

## **İmam al-Rabbānī's Holistic Approach to Islamic Sciences**

### **Abstract**

In this study, the holistic approach of Imām al-Rabbānī Ahmad Fārooq al-Sarhandī (d. 1034/1624) to Islamic sciences who lived in the Sarhand region of India between the last quarter of sixteenth century and the first quarter of the seventeenth century will be discussed. At a critical time when the prophetic Sunnah was almost completely forgotten and heresies reached their peak, or even worse, an eclectic mixed religion called the "divine religion" was invented and Islam was in danger of being forgotten and misrepresented Imām al-Rabbānī, who revived Islam within the framework of the ahl al-Sunnah faith as a result of his relentless struggle and was awarded the title of "mujadidi of the second millennium" due to this success is one of the most prominent empowerment Sufis. What makes him successful in the struggle to renew Islam is that he approaches Islamic sciences with a holistic view. He is a sufi who gives priority to the Shariah in Sufi thought and life, never accepts disconnection from the zahiri sciences, and does not tolerate separation from the Shariah as slender as hair. This sensitivity is due to the fact that he is a mujaddid with the integrity of zahir-batin (exoteric-esoteric). According to him, the Sufi sciences should be in harmony with the sciences of Shariah. But here the sciences of Sufism should be in the position that follows, and the zahiri sciences should be the position of followed. Every idea, case and work that is said to belong to Sufism, if it is outside the circle of religious sciences revealed by Ahl al-Sunnah scholars or is opposed to these sciences, it is either a heretic and atheism or spiritual intoxication called "sakar".

In summary, Imām al-Rabbānī, who has Sufi thinking in the direction of cautious sufis such as Junaid al-Baghdādī, one of the founding figures of Sufism, argues that Sufism should rise on the basis of Shariah and always live under the guidance of Sharia sciences, based on the thesis that all the Shariah sciences are in relationship with each other. It is possible to say that it was this thought that was the main element that earned him the title of "mujaddid".

**Keywords:** Sufizm, Imām al-Rabbānī, Ahmad Fārooq al-Sarhandī, *al-Zāhir (Exoteric)*, *al-Bātin (Esoteric)*.

### **Giriş**

Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye şubesinin pîri olan ve “İmam-ı Rabbânî” lakabıyla meşhur bulan Ahmed Fârûk es-Sirhindî,<sup>17</sup> yaşadığı çağa damgasını vuran ve kendinden sonraki sûfileri derinden etkileyen “müceddid” statüsündeki vâris-i nebîlerden biridir. O, yaşadığı çağda zuhur eden Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Hinduizm’in karışımından meydana gelen “dîn-i ilâhî” adındaki uydurma din karşısında<sup>18</sup> avâmdan havâssa, rütbesiz erden paşa seviyesindeki komutanlara, en alt seviyedeki devlet memurundan namı cihana duyulmuş hükümdara kadar toplumun her kesimini muhatap alarak İslâm’ı ihyâ uğruna canını fedâ etmiş gerçek bir mücâhidir.<sup>19</sup> Onun tecdîd hareketi, unutulmuş sünnet-i seniyyeyi ihyâ, ihdâs edilen bid’atları imhâ ve neticede İslâm’ı aslî hüviyetine göre yeniden ihyâ; şerîatın batınî cephesini temsil eden tasavvufu, yanlış düşünce ve uygulamaların tashîh etmekten ibarettir.<sup>20</sup> Henüz irşâd makamına geçmeden Ekber Şâh’ın (963-1014/1556-1605) sarayında yirmi yaşında genç bir âlim iken yazdığı ilk eserin *İsbâtü’n-nübüvve* başlığını taşıması<sup>21</sup> onun tecdîd hareketine itikâdî noktadan başladığının bir göstergesidir. Temkin yolunu esas alan Cüneyd-i Bağdâdî’ nin (ö. 297/909) sıkı takipçisi olan İmam-ı Rabbânî’ye göre tasavvufun geçerliliği, şeriat dâiresinde bulunmak ve sırât-ı müstakîmde istikâmet üzere yürümekle mümkündür. Bu da ancak şer’î ilimlerin; özellikle de kelam ve fıkıh ilimlerinin iyice tahsil edilip gereklerince amel edilmesiyle gerçekleşir. İşte bu çalışmada *Mektûbât* isimli eser bağlamında İmam-ı Rabbânî’nin İslâmî ilimlere bütüncül yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır.

<sup>17</sup> Bk. *Müceddidiyye* hakkında geniş bilgi için bk. Mehmed Kemaleddin Harîrîzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik fî beyân-i selâsili't-tarâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, nr. 430-432, 1879), 3/98a-107b.

<sup>18</sup> *İmam-ı Rabbânî, Mektûbât-ı Rabbânî’de Şeriat ve Tasavvuf*, çev. N. Tosun, S. Derin, A. H. Yıldırım (İstanbul: Altınoluk, 2014), 8.

<sup>19</sup> Muhammed Halîm Şarkpûrî, *Müceddid-i Elf-i Sâni İmam Rabbânî*, çev. Ali Genceli (Konya: İslâmî Neşriyat Yayınları, 1978), 41-42; Ethem Cebecioğlu, “İmam-ı Rabbânî ve Mektubâtı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (1996), 207; Ethem Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1999), 55, 75; Necdet Tosun, *İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 9; *İmam-ı Rabbânî, Mektûbât-ı Rabbânî’de Şeriat ve Tasavvuf*, 19; Cevdet Kılıç, “Günümüz Tasavvuf Tartışmalarına İmam-ı Rabbânî’den Çözümler”, *Akademiar Dergisi* 2 (Haziran 2017), 57-58, 65. İmam-ı Rabbânî’nin mektup yazdığı sınıfların istatistiği için bk. Cebecioğlu, “İmam-ı Rabbânî ve Mektubâtı”, 222-227.

<sup>20</sup> *İmam-ı Rabbânî, Mektûbât-ı Rabbânî’de Şeriat ve Tasavvuf*, 19; Mevlüt Özçelik, “İmam-ı Rabbânî’nin el-Mektûbât İsimli Eseri Bağlamında Nakşibendiyye Şeyhlerinde Bulunması Gereken Vasıflar”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (30 Aralık 2020), 368-369.

<sup>21</sup> Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, 66; Tosun, *İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 20, 32; *İmam-ı Rabbânî, Mektûbât-ı Rabbânî’de Şeriat ve Tasavvuf*, 7; Kılıç, “Günümüz Tasavvuf Tartışmalarına İmam-ı Rabbânî’den Çözümler”, 59.



Her ne kadar tasavvufun kâl ilmi değil, hâl ilmi olduğu<sup>22</sup> söylene de Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnet-i seniyyesine sınıksı bağı kalarak her konuda onun söz, fiil hal ve ahlakını kendilerine rehber edinen tasavvuf ehli, zühd döneminden itibaren daima ilimle iç içe olmuşlar; tasavvufi hayat tarzını, ilmî zemin üzerine oturtmuşlardır. Baş gösteren fitneler sebebiyle inzivâya çekilerek toplumdan uzak yaşamayı tercih eden bazı zâhitler müstesna tutulacak olursa zühd döneminden tarikatlar dönemine kadar tasavvufun öncü, kurucu ve teorisyenleri her zaman ilimle iç içe olmuşlardır. Tasavvuf, zühd döneminde henüz müstakil bir ilim değilken zâhitlerden bazıları “zühd” ile ilgili âyet, hadîs ve sahabe ve tâbiîn sözlerinden derlenen *Kitâbü 'z-zühd* türü eserler kaleme almışlar, “tasavvuf” kavramının ön plana çıkmasıyla tasavvufî meseleleri derinlemesine inceleyen eserler ortaya koymuşlar, tarikatlar döneminde ise ilk iki dönemdeki eserler merkeze alınarak tarikat âdâbına dair eserler vücuda getirmişlerdir. Ancak hangi dönemde olursa olsun tasavvufun önder şahsiyetleri, tasavvuf ilminden önce “zâhir ilimler” denen hadîs, tefsir, fıkıh ve kelam ilimlerini tahsil etmişler; hatta bazıları bu sahalarda eserler telif etmişlerdir. İmam-ı Rabbânî'nin silsilesinde yer alan Serî es-Sakatî (ö. 251/865), yeğeni Cüneyd-i Bağdâdî'ye “hadîs” ilminin, dînin bizatihi kendisi olduğunu bu itibarla önce hadîs sonra tasavvuf ilminin öğrenilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>23</sup>

İmam-ı Rabbânî, dînin tecdîd hareketini ifâ ederken meşguliyet ve mükellefiyetinin yoğunluğu sebebiyle sınırlı sayıda eser yazıp çoğunlukla mektup yazma yolunu<sup>24</sup> seçmiş olsa da İslâm'ın ihyâsını, dînî ilimlerin talim ve tedrisi ile gerçekleştirmiştir. O, özellikle âlimlere yazdığı mektuplarda onlara dînin, talim ve tedrisinden uzak kalmamalarını tavsiye etmiştir.<sup>25</sup> Bir mektubunda kendisinden nasihat isteyen kişiye, müctehid âlim ve muhakkik sûfilerin, yazılması gereken vasiyet, nasihat, ilim ve ma'rifetlerin tamamını tafsilatıyla yazdıklarını, daha fazla bir şey yazmaya gerek kalmadığını, kurtuluşun, bütün söz ve fiillerinde, usul ve furû ile ilgili görüşlerinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat ulemâsına tam manasıyla mütâbaat etmekten geçtiğini, zira onların fırka-i nâciye olduğunu söyler.<sup>26</sup> Ona göre tarîkatta bir şey ihdâs etmek, dinde

<sup>22</sup> Mehmet Demirci, “Hal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/216.

<sup>23</sup> Süleyman Uludağ, “Serî es-Sakatî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/564.

<sup>24</sup> Mektuplaşma Nakşibendiyye yolunda yaygın bir gelenektir. Bu konuda geniş bilgi için bk. *İmam-ı Rabbânî, Mektûbât-ı Rabbânî'de Şeriat ve Tasavvuf*, 28-35.

<sup>25</sup> Ahmed Fâruk es-Sirhindî İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017), 2/36 (Mektup No. 14).

<sup>26</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/119 (Mektup No. 69).

bir şey ihdâs etmekten farksızdır. Tarîkatın bereket ve feyizlerinden istifade etmek, ancak o tarîkatın, bidatlardan uzak olmasıyla mümkündür. Ona göre bir tarîkate bid'atlar sokulduğu andan itibaren o tarîkatın feyiz ve bereket yolları kapanır. Bu nedenle tarîkatı bid'atlara karşı muhafaza etmek en mühim vazifelerden, bid'atlardan uzak bir tarîkate muhâlefet etmekten uzak durmak ise zarûriyyattandır.<sup>27</sup>

## 1. İMAM- RABBÂNÎ'NİN İSLÂMÎ İLİMLERE DAİR GÖRÜŞLERİ

### 1.1. Kelam ve Fıkıh İlmine Dair Görüşü

İmam-ı Rabbânî, ilmi iki kısma ayırır. Birincisi “amel” için tahsil edilen Fıkıh ilmi, ikincisi ise “îmân” için tahsil edilen Akâid/Kelâm ilimidir. Ona göre fırka-i nâciye olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat âlimlerinin görüşleri üzerine inşa edilmek şartıyla bu iki ilim, kurtuluş vesilesidir. Binâenaleyh bu ilimleri inşa eden ulemaya tâbi olmayan kimsenin kurtulması ümit edilmez. Onlara kıl kadar muhalefet eden kişi ise büyük bir tehlike içindedir.<sup>28</sup>

Bu ifadeler, İmam-ı Rabbânî'nin Fıkıh ve Kelâm dışındaki ilimleri “ilim” olarak kabul etmediği anlamına gelmez. Zira o, şerîatı, sûret/zâhir ve hakikat/bâtın olarak tasnif edip Fıkıh ve Kelâm ilimlerini şerîatın zâhirî ahkâmıyla ilgilenen ilimler, tasavvufu ise şerîatın batınî ahkâmıyla alâkalı ilim olarak kabul eder. Buna göre onun ilmi, Fıkıh ve Kelâm şeklinde ikiye taksim etmesi, Müslümanların geneline göre yapılmış bir tasniftir. Nitekim o, her fırsatta kurtuluşun bu iki ilmin esaslarına göre hareket etmekte olduğunu söylemiş, hesap gününde müminlerin tasavvufî konulardan değil, îmân ve amel ile ilgili olan fikhî ve kelâmî konulardan sorguya çekileceklerini söylemiştir.<sup>29</sup>

İmam-ı Rabbânî şerîatı, sûret ile hakikatten mürekkebe bir şahsa benzeter ve şerîatı anlama konusunda âlimleri üç kısma ayırır: Birinci grup, şerîatın sadece sûretiyle alakadar olup hakikatini reddedenlerdir. *el-Hidâye*<sup>30</sup> ve *Pezdevî* (ö.

<sup>27</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/418 (Mektup No. 267).

<sup>28</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/105 (Mektup No. 59).

<sup>29</sup> Bk. İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/95 (Mektup No. 48).

<sup>30</sup> Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) Hanefî fikhına dâir eseri. Mergînânî'nin hayatı ve *el-Hidâye* hakkında geniş bilgi için bk. Ferhat Koca, “Mergînânî, Burhâneddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/182-183.

482/1089)<sup>31</sup> dışında kendisine tâbi olacakları şeyhleri bulunmayan bu topluluğa “kabuk ulemâsı” denir. İkinci gurup, şerîatin hakîkatini “sûret”ten ibaret sayıp bunun dışında başka bir hakîkatin bulunmadığını, şerîatin özü ve hakîkatinin sûretin arkasında bulunduğunu iddia eden ancak yine de şer’î hükümleri yerine getiren, bu hükümlere en ufak bir muhalefette bulunmayan, aksine şer’î hükümleri terk edenleri tembel ve sapık olarak nitelendiren kimselerdir. Bunlar, Cenâb-ı Hak dışındaki bütün varlıklardan kesilmiş olan evliyâullâhtır. Üçüncü gurup ise şerîatin, sûret ve hakîkatten, kabuk ve özden mürekkebe olduğuna yakînen îmân etmiş, şerîatin hakîkati olmadan sûretinin elde edilemeyeceğine, sûreti olmadan da hakîkatinin eksik kalacağına kâni olmuş âlimlerdir. Bu zümreye göre sûrî ve mânevî kemâlâtın tamamı, şerîatin kemâlâtı içine hasrolunmuş, yakînî ilim ve ma’rifetlerin tamamı, Ehl-i Sünnet ulemâsının görüşlerine göre şekillenen kelâmî akidelerle sınırlı kalmıştır. Onlar, kelâmî meselelere o derece önem verirler ki binlerce müşâhedeyi, Allâh’ı tenzih etme ile ilgili bir tek kelâmî meseleye müsâvi görmezler, Ehl-i Sünnet kelamcılarının görüşlerine zıt olan hal, vecd, tecellî ve zuhûrları yarım arpa ile değışmezler; hatta bu tür halleri “istidrâc” olarak görürler. İmam-ı Rabbânî’ye göre ilimde rüsûha eren âlimler, işte bu vasıfları hâiz olan zâtlardır.<sup>32</sup>

İmam-ı Rabbânî, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat itikadını benimsemiş olan zâhir ulemânın, her ne kadar bazı ameller konusunda kusurları olsa da itikatlarındaki güzelliğın, onların hatalarını ortadan kaldırdığını; bazı sûfîlerin ise Allah’ın zatı ve sıfatları konusundaki bozuk itikatları sebebiyle yaptıkları onca riyazat ve mücâhededen hiçbir fayda görmediklerini bu nedenle kendisinin ulemaya ve ilim talebelerine daha fazla muhabbet beslediğini, onların hayat tarzlarından hoşlandığını ve onların zümresinden olmayı arzuladığını söyler.<sup>33</sup> Başka bir mektubunda da ulemâ için “Allah’ın taraftarları” (Hizbullah) ifadesini kullanır ve ebedî kurtuluşun, onların nasibi olduğunu söyler. Ona göre âlimler her ne kadar teferruatla ilgili hususlarda ve amelî konularda bazı kusurlar işleseler de onları mutlak manada reddedip haklarında kötü söz söylemek, katıksız bir insafsızlık ve kibir; hatta dinin zarûriyyatına dair birçok meselenin reddi manasına gelir. Zira onlar, dinin zarûri ilimlerinin nakledicileri ve doğrularını yanlışlarından ayırt edicileridir. Onların hidayetlerinin nuru olmamış olsa

<sup>31</sup> Ebü’l-Usr Pezdevî Hanefî fıkıh usûlü müelliflerinden bir fakihdir. Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Murteza Bedir - Ferhat Koca, “Pezdevî, Ebu’l-Usr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/264-266.

<sup>32</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/443-446 (Mektup No. 276).

<sup>33</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/19-20 (Mektup No. 8).

insanların hidayete ermesi ve doğrunun yanlıştan ayırt edilmesi mümkün olmaz. Yine o âlimler, dini yüceltmek için bütün gayretlerini ortaya koyan ve birçok insanı doğru yola ileten kimselerdir. Onlara tâbi olan kurtulur, muhalefet eden ise doğru yoldan hem kendisi sapar hem de başkalarını saptırır.<sup>34</sup>

Görüldüğü üzere İmam-ı Rabbânî, şerîatın hâmilleri ve sonraki nesillere taşıyıcıları olması sebebiyle zâhir ulemânın üstünlüğünden bahsetmektedir. Ancak bu ifadelerden onun, sûfi âlimlere değer vermediği mânası çıkarılmamalıdır. O, birtakım hataları olmakla beraber insanların kurtuluşuna vesîle olan zâhirî ilimlerle meşgul olan ilim talebesinin, ihlâslı olmasına rağmen sadece kendi nefsi ile uğraşan sûfiden daha üstün olduğu görüşünü savunmaktadır. Başka bir ifadeyle İmam-ı Rabbânî, üstünlüğü, insanların kurtuluşuna vesîle olmaya göre takdir etmektedir. Ona göre şayet bir sûfi, fenâ, bekâ ve seyr makamlarını geçtikten sonra sadece kendi nefsi ile alakadar olmayı bırakıp halka döner ve onları Hakk’a davet etmeye başlaması durumunda onun için “nübüvvet” makamından bir nasip vardır. (Yani o da “vâris-i nebî” pâyesine sahip olup) şerîatın tebliğcileri arasında girmiştir. Böyle bir sûfi hakkında “en şerefli âlim” hükmü sözkonusudur.<sup>35</sup>

## 1.2.Tefsir ve Hadîs İlimine Dair Görüşü

Vâris-i nebî konumunda olan mürşid-i kâmillerin tamamı, irşâdî faaliyetlerinin merkezine İslam’ın temel iki kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm’i ve Sünnet-i Seniyye’yi oturtmuşlardır. Sûfiyye tâifesinin efendisi (Seyyidü’t-tâife) ünvanıyla mâruf olan Cüneyd-i Bağdâdî’nin “Bizim şu (tasavvuf) mezhebimiz, Kitap ve Sünnet’in usûlü ile kayıt altına alınmıştır.” ve “Bizim şu (tasavvuf) ilmimiz, Resûlullah’ın (s.a.v.) hadîsi ile inşâ edilmiştir.”<sup>36</sup> sözleri bu konuda son derece dikkati câliptir. Sözü edilen mürşid-i kâmillerden biri de hiç şüphesiz İmam-ı Rabbânî’dir. O, ele aldığı konuları, âyet ve hadisler çerçevesinde incelemiş, onları şerh ve tefsir ederken Ehl-i Sünnet’e mensup olan zâhir ulemâ ve kendinden önceki sûfilerin eserlerinden istifade etmiştir.<sup>37</sup>

İmam-ı Rabbânî, ilk eğitimini Sühreverdiyye, Kâdiriyye ve Çiştîyye gibi Ehl-i Sünnet akidesine bağlı tarîkatlarda hırka giymiş icazetli bir âlim olan babası Abdü’l-

<sup>34</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/464 (Mektup No. 286).

<sup>35</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/95-96 (Mektup No. 48).

<sup>36</sup> Abdülkerîm b. Havâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 1/79.

<sup>37</sup> Kılıç, “Günümüz Tasavvuf Tartışmalarına İmam-ı Rabbânî’den Çözümler”, 84.

Ahad'dan (ö. 1007/1598)<sup>38</sup> aldıktan sonra devrin önemli ilim merkezlerinden Siyâlkut'a gidip sahasında uzman âlimlerden aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiş çok yönlü bir alimdir. On yedi yaşında tahsilini tamamlayan sūfimiz, aynı zamanda kendisinden hadîs ilmini tahsil ettiği şeyhi Ya'kûb el-Keşmîrî'nin (ö. 1003/1594)<sup>39</sup> vâsıtasıyla yirmi yaşındayken Bâbürlü Hânedanlığı'nın merkezi Agra'daki Ekber Şâh'ın sarayına girip tefsir yazmakla meşgul olan saray âlimlerinden Ebü'l-Feyz Feyzî'ye (ö. 1004/1595) yardımda bulunmuş, ancak akılcı felsefeye haddinden fazla önem verdiği ve nübüvvet müessesesi hakkında şüpheler taşıdığı gerekçesiyle Feyzî'den uzaklaşp onu tenkit etmiştir.<sup>40</sup> Onun bu tavrı, her sahada olduğu gibi tefsir ve hadîs alanında da Ehl-i Sünnet çizgisinden taviz vermediğinin açık bir göstergesidir. O, mükemmel bir tasavvufî eğitim için fıkıh ve kelim ilmini zarûri görüp bu konularda Ehl-i Sünnet ulemâsının takip edilmesi gerektiğini söylediği gibi ayetlerin tefsiri ve hadislerin şerhi konusunda da aynı kanâattedir. Ona göre tasavvuf yoluna sülûk eden biri, yerine göre "ahassu'l-havâs" tabakasındaki zâtların bile anlamaktan âciz kaldığı müteşâbih âyet ve hadisleri kafasına göre yorumlamaya kalkışmamalı, bu konuda Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşlerine göre hareket etmelidir.<sup>41</sup>

İmam-ı Rabbânî, Kur'ân-ı Kerim'i muhkem ve müteşâbih olarak iki kısma ayırır, muhkem kısmın şer'î ilim ve hükümlerin kaynağı, müteşâbih kısmın ise (ilâhî) hakikat ve sırların hazineleri olduğunu söyler. Ona göre âyet-i kerime ve hadîs-i şeriflerde Allah için vârid olan el, yüz, ayak, parmak gibi lafızlar ve bazı sûrelerin başlarında vârid olan "hurûf-u mukatta'a" müteşâbih ayetler kapsamına dahildir. Bu tür ayetlerin manalarına ancak ilimde rûsûha ermiş "ahassu'l-havâs" konumundaki âlimler muttali olabilirler. Hurûf-u mukatta'adan her bir harf, âşık ile mâşuk arasındaki gizli sırlardan bir sır ve kapalı remizlerden bir remizdir. Bu nedenle sâlik, bu tür ayetlerde geçen lafızları, kendine göre tevil etmeye kalkışmamalıdır. Muhkem ayetler, "Kur'ân'ın anası" olsalar da onun netice ve semereleri, Kur'ân'ın asıl maksatlarından ibaret olan müteşâbih ayetlerdir. Muhkem ayetler, "Kur'ân'ın kalbi" mesabesindeki müteşâbih

<sup>38</sup> Şerîf Abdülhay b. Fahrüddîn Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzir* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 5/479; Muhammed Emin Kürdî, *el-Mevâhibu's-Sermediyye fi Menâkibi'n-Nakşibendiyye* (Mısır: Matba'atü's-Saâde, 1329), 181; Muhammed Hâşim Kışmî, *İmam-ı Rabbânî ve Yolundakiler*, çev. A. Fâruk Meyân (İstanbul: Berekât Yayınevi, 1974), 109-111; Şarkpürî, *Müceddid-i Elf-i Sâni İmam Rabbânî*, 18; Tosun, *İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 18.

<sup>39</sup> Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, 479-480; Cebecioğlu, "İmam-ı Rabbani ve Mektubâtı", 196.

<sup>40</sup> Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, 60; Tosun, *İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 19; Abdulhamid Birişik, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'an* (İstanbul, 2004), 36-40; Kılıç, "Günümüz Tasavvuf Tartışmalarına İmam-ı Rabbânî'den Çözümler", 59.

<sup>41</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/426 (M. No. 272), 1/443 (M. No. 276), 1/556-557 (M. No. 310).

ayetlerin idrak edilebilmesi için birer vesiledir. Bu durumda muhkem ayetler “Kur’ân’ın özü” konumundaki müteşâbih âyetlerin kabuğu gibidir. Müteşâbih ayetler, remiz ve işaret yoluyla asıl (hakikatleri) beyan eder ve hakikat mertebesindeki muâmelelerden haber verir. Başka bir ifadeyle müteşâbih ayetler “hakikatler”, muhkem ayetler ise bu hakikatlerin “sûretler”idir. İlimde rüsûha ermiş bir âlim, kabuk ile öz, sûret ile hakikat arasını cemedebilen kişidir. Sadece kabuk ile meşgul olan âlimler, muhkem ayetlerle iktifa ederler; ulemâ-i râsihûn ise muhkem ayetleri tahsil ettikleri gibi müteşâbih ayetlerden de bolca nasiplenirler, hakikat ile sûret arasını cemederler. Bütün bunlara rağmen müteşâbih ayetlerin teviline muttali olmak için öncelikle muhkem ayetleri tam manasıyla idrak etmek ve bu ayetlerin ahkamına göre amel etmek gerekir. Bu şarta riayet etmeyen kişi, cehâlet ve sapkınlığından haberi olmayan bir câhil ve sapıktır. Zira sûret ile hakikatın, birbirinden ayrılması imkansızdır. Bunları birbirinden ayırmaya kalkışan kişi ya cahil ya da şerîatın hükümlerini iptal etme maksadı taşıyan bir zındıktır. Halbuki şerîatın hükümlerine tâbi olma konusunda yolun başındaki sâlik ile yolun sonuna varmış sâlik, avam ile ahassu’l-havâs aynı seviyededir. Bununla beraber, kâsır sûfiler ve İslam’la bağını koparmış mülhidler, şer’î hükümlerin avâm zümresine ait olduğunu, ahassu’l-havâs zümresindeki zâtların sadece “ma’rifet” ile mükellef olduğunu, padişahların halka adalet ve insaf ile muamele etmekten başka bir mükellefiyetlerinin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Yine onlar, “*Sana yakîn gelinceye kadar Rabbine kulluk yap.*”<sup>42</sup> âyetinden hareketle şer’î amelleri yerine getirmekten maksadın, “ma’rifet elde etmek” olduğunu dolayısıyla “ma’rifet” hâsıl olduktan sonra amellere gerek kalmadığını iddia etmişlerdir. Rabbânî’ye göre bu düşüncelerin tamamı dinsizlik ve zındıklığa götüren şeylerdir. Şerîat, (Kur’ân’ın) sûret ve hakikatinin toplamından ibarettir. Sûret şerîatın zâhirî, hakikat ise şerîatın bâtınıdır. Kabuk ile özün yani muhkem ile müteşâbih ayetlerin her biri şerîatın birer cüz’üdür.<sup>43</sup> Tasavvuf yoluna yoluna girmekten maksat, birtakım gaybî sûret ve şekilleri müşahede edip keyfiyetsiz olan renk ve nurları ayan beyan görmek değil,<sup>44</sup> imânı, “yakînî/hakîkî imân” seviyesine çıkarmak ve İslâm’ın şartlarını kolayca edâ eder hale gelmektir.<sup>45</sup>

İmam-ı Rabbânî, vahdet-i vücûd, Allah’ın, zâtı ile âlemi ihâta etmesi, cismen Allah’a yaklaşıp O’nunla beraber olmak gibi düşüncelerin bazı (müteşâbih) âyet ve

<sup>42</sup> el-Hicr, 15/99.

<sup>43</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/443-446 (Mektup No. 276). Ayrıca bk. a.mlf., *el-Mektûbât*, 2/41-42 (M. No. 18).

<sup>44</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/262 (Mektup No. 207).

<sup>45</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/415-416 (Mektup No. 266)

hadislerin zâhirlerine göre hareket etmekten kaynaklandığını, bu nedenle müteşâbih âyet ve hadisleri, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat alimlerinin görüşleri çerçevesinde anlamak gerektiğini söyler. Ona göre sâlik, seyrüsülûk esnasında mazhar olduğu bazı keşifler ve yaşadığı mânevî sarhoşluk (sekr) sebebiyle vahdet-i vücûd düşüncesini andıran sözler sarf etmesi durumunda mâzur görülür. Bununla beraber ona yakışan, bu gibi hallere düşmemek için gayret edip kendisine böyle halleri yaşatmaması ve sadece Ehl-i Sünnet âlimlerinin düşüncelerine uygun keşifler nasip etmesi için Cenâb-ı Hakk'a yalvarıp yakarmaktır. Çünkü Ehl-i Sünnet ulemâsının vahdet-i vücûd düşüncesini çağrıştıran âyet ve hadislere verdiği manalar, Ashâb-ı Kirâm'ın naklettiği hadislerden ve selef ulemâsı tarafından serdedilen sözlerden çıkarılmış manalardır. Bu mânalar, bir keşfin sahîh olup olması konusunda temel ölçüdür. Âyet ve hadislerden iktibas edildiği söylene bile bu ölçüye uymayan, Ehl-i Sünnet alimlerinin görüşleriyle çelişen keşiflerin hiçbiri makbul değildir. Zira doğru yoldan sapan her bid'at sahibi, kendi itikadının kaynağının Kur'ân ve sünnet olduğunu iddia eder. Ne var ki Allah, o Kur'ân ile birçok insanı dalâlete düşürürken birçoğunu hidayete erdirir.<sup>46</sup> Bu nedenle sâlik, keşfine ve ilhamına muhalif bile olsa nefesine, hakikat ehlinin ictihadlarını taklit etmeyi şart koşmalı, kendisinin hatalı, onların hakikate ermiş olduklarına inanmalıdır. Zira âlimlerin mesnetleri, kesin bilgi ifade eden “vahiy” ile desteklenen ve her türlü hatadan korunmuş olan peygamberler iken onun mesnedi, hata ihtimali olan keşiflerdir. Keşfi, vahyin önüne geçirmek ise sapıklık ve hüsrânın bizatihi kendisidir.<sup>47</sup>

Görüldüğü üzere İmam-ı Rabbânî, vahdet-i vücûd düşüncesinin müteşâbih âyet ve hadislerin, zâhirlerine göre yorumlanmasının bir neticesi olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle onun vahdet-i vücûd ile ilgili düşüncelerine kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

İmam-ı Rabbânî, babası Abdü'l-Ahad vâsıtasıyla vahde-i vücûd düşüncesini talim ettiğini ancak şeyhi Muhammed Bâkî Billâh (ö. 1012/1603) ile karşılaşarak kendisinden Nakşibendiyye tarikatını talim ettikten sonra kısa sürede kendisine vahdet-i vücûd ile ilgili bütün kapalı hususların açılıp bu düşüncedeki hataların bildirildiğini, bu makamdakinden daha fazla ilim ve marifetlerin nâil kılındığını, Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin (ö. 638/1240) mânevî yükselişin nihâi noktası zannederek “vahdet-i vücûd”u velâyetin son derecesi (hâtemü'l-velâye) olarak görmesinin yanlışlığını anladığını

<sup>46</sup> Bk. el-Bakara, 2/26.

<sup>47</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/463-464 (Mektup No. 286).

söyler. Ona göre vahdet-i vücûd, sekr hâlinin ve galebe-i hâlin bir neticesidir.<sup>48</sup> İmam-ı Rabbânî, Nakşibendiyye tarikatı şeyhlerinden de açık bir şekilde vahdet-i vücûd, Allah'ın zâtına yakınlık (kurbiyyet-i zâtiyye) ve kesrette vahdeti görme türünden sözlerin sadır olduğunu ancak bu sözlerin seyrüsülûkün ortasında iken vukû bulduğunu, bir üst makama geçildikten sonra bu sözlerden sarfınazar edildiğini söyler.<sup>49</sup> Başka bir mektubunda kendisinin de vahdet-i vücûd düşüncesi ile meşgul olduğu dönemde bütün fiil ve sıfatları Allah'a nispet ettiğini ancak işin hakîkati kendisine keşf olunduktan sonra bu düşünceyi terk ettiğini ve “her şeyin O’ndan olduğunu” (vahdet-i şühûd) söylemenin, “her şeyin O olduğunu” (vahdet-i vücûd) söylemekten daha güzel olduğunu söyler. Ona göre vahdet-i şühûddaki kemâlât, vahdet-i vücûddakinden daha fazladır.<sup>50</sup> Kâinatta vuku bulan fiillerin fâilinin “bir” olduğu yönündeki sözlerin tamamı, sekriyyât türünden sözlerdir. Bu konuda doğru olan, fiillerinin fâilllerinin müteaddid, hâlikının bir olduğu yönündeki görüştür. Binaenaleyh vahdet-i vücûd ile ilgili ortaya konan ilimlerin tamamı, sekr ve içinde bulunan hâle mağlûbiyetin (galebe-i hâl) neticesidir. Ledünnî ilimlerin sıhhatinin alameti, onların şer’î ilimlerin ortaya koyduğu sarîh delillere tıpatıp mutâbık olmasıdır. Şayet ilm-i ledünnî ile elde edildiği söylenen bir ilim, şer’î ilimlerin sınırlarını kıl kadar geçer ve onlara zerre kadar muhalefet içinde olursa bu durum, o ilmin “sekr”den kaynaklandığının bir göstergesidir. Bu konuda doğru olan, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat fırkasına mensup âlimlerin ortaya koydukları hakikatlerdir. Bu hakikatlere muhalif olan görüşlerin tamamı ya zındıklık ve ilhâd (dizsizlik) ya da sahibini “ittihâd” düşüncesine sevkeden sekr ve galebe-i hâl’in bir neticesidir. Ehl-i Sünnet ulemâsının görüşlerine tam ve mükemmel manada mutabakat ise ancak “abdiyyet” makamında gerçekleşebilir.<sup>51</sup>

### 1.3. Tasavvuf İlimine Dair Görüşü

İmam-ı Rabbânî’ye göre sûfiyye tâifesinin ilimleri, (tasavvufî) haller (ahvâl) ile ilgili ilimlerdir. Haller ise (şer’îatın emrettiği) amellerin neticeleridir. Bu itibarla (tasavvufî) hallere nâil olmak ve bu hallerin sağlıklı bir şekilde devam etmesi, (şer’îatın emrettiği) amelleri, her dâim sıhhatinin şartlarına riayet ederek hakkıyla eda etmeye

<sup>48</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/61 (Mektup No. 31).

<sup>49</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/64-65 (Mektup No. 31).

<sup>50</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/29-30 (Mektup No. 13).

<sup>51</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/59-60 (Mektup No. 30). İmam-ı Rabbânî’ye göre “abdiyyet” makamı, velâyet derecelerinin en üstünüdür. Bk. mâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/21 (M. No. 9), 1/59 (M. N. 30).



bağlıdır. Amellerin sıhhatine uygun olarak îfâ edilmesi ise öncelikle amellerin (ibadetlerin) tanınmasına ve hiçbirini ihmal etmeden bütün amellerin edâ edilmiş keyfiyetlerinin bilinmesine bağlıdır. Bu ise ancak namaz ve oruç gibi farzlar; nikâh, boşanma ve alış-veriş gibi muâmelât ile ilgili şer'î hükümleri ve Allah'ın, mükellef olan kullarına farz kılıp yapılmasına davet ettiği bütün ilâhî emirleri bilmekle mümkün olur. Bu ilimler, herkesin bizzat gayretini ortaya koyarak öğrenmesi gereken kesbî ilimlerdir. Ona göre bu ilimler, iki mücâhedenin semeresidir. Biri, henüz elde edilmeden önce talep etme esnâsında, diğeri ise elde edildikten sonra gereklerince amel edilmesi esnasında ortaya konan mücâhededir. Bu itibarla tasavvuf ehlinde olan kişi, meclisinde tasavvuf kitaplarını mütâlaa ettiği gibi mutlaka fihkî kitapları da müzakere etmelidir. Hatta onun, meclisinde hallerle ilgili tasavvufî eserleri mütalaa etmemesinde bir sakınca olmaz ancak fihkî kitapları müzâkere etmemesi zararlı olur.<sup>52</sup> Fikhî kitapların yanında *Gülistân*<sup>53</sup> ve benzeri tasavvufî eserler fuzûliyyat türünden şeyler sayılır.<sup>54</sup>

İmam-ı Rabbânî'ye göre şer'î hükümlerin ortaya konmasında muteber olan deliller, kitâb, sünnet, müçtehidlerin kıyası ve icmâ-ı ümmet'tir. Bu dört delil hâricindeki hiçbir delil, şer'î hükümleri tespit etmede muteber değildir. Dolayısıyla (sûfilerin ilim alma yolu olarak kabul ettiği) "ilhâm", herhangi bir fiilin helalliyi veya haramlığını tespit etmede ölçü olamayacağı gibi bâtın erbâbına verilen "keşifler" de herhangi bir amelin farz veya sünnet olmasını belirlemede ölçü olamaz. Zünnûn-ı Mısırî (ö. 245/859 [?]), Ebû Yezîd el-Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946) gibi "velâyet-i hâssa" derecesindeki büyük veliler bile müçtehid imamları taklit etme konusunda müminlerin avamlarıyla aynı seviyededir. Binaenlaeyh keşif ve ilhamlar, taklit konusunda velilere, avamdan ayrı bir meziyet sağlamaz ve onları, taklit dâiresinden dışarı çıkarmaz. Bu zâtların meziyyeti başka konudur. Şöyle ki onlar kendilerine keşif, müşâhede, tecelliyât ve zuhûrât verilen, mahbûb-i hakîkî olan Allah'ın muhabbetinin kalplerini istilâsıyla mâsivâdan kesilmiş ve Cenâb-ı Hak dışındaki varlıkları görmekten âzâde olmuş kimselerdir. Şayet onlar için bir ilim hâsıl olmuş ise bu, Allah'tandır; şayet onlar bir yere vâsıl olmuşlar ise bu vuslat, Allah'adır. Onlar, sadece Allah için yaşayıp Allah için ölen kimselerdir.

<sup>52</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/56 (Mektup No. 29); 2/162 (M. No. 61).

<sup>53</sup> Sa'dî-i Şîrâzî'ye (ö. 691/1292) ait olan bu eser hakkında geniş bilgi için bk. Tahsin Yazıcı, "Gülistân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/240-241.

<sup>54</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 3/35 (Mektup No. 17).

Aslında onların ilimleriyle müctehidlerin ilimleri tam bir mutabakat içindedir. Bir farkla ki müctehid, bir konuda hüküm vereceğinde görüş ve içtihadına tâbi olurken ârif bir zât, ma'rifet ve vecdlerinde ilhâm ve firâsetine tâbi olmaktadır. Onlar için ma'rifetin hâsıl olması, şeriata tâbi olmanın bir eserdir; ârifin ma'rifetinin çokluğu (ve geçerliliği), tebaiyetinin güçlülüğü oranındadır.<sup>55</sup> Şerîata tâbi olmayan kimseden sadır olan olağanüstü haller, “istidrâc” türünden şeylerdir. Hâsılı, şer'î hükümlerin tamamı, (Kitap, Sünnet, icmâ-ı ümmet ve kıyas-ı fukahâ olarak bilenen) dört delil (edille-i şer'iyye) ile sabit olur. Bu dört delil içinde “ilhâm”a yer yoktur. Ancak şer'î hükümlerin ötesinde de birtakım dinî emirler vardır. İlhâm, işte bu durumda “beşinci delil” olarak karşımıza çıkar. Hatta ilhâmın, her hal ve hareketini Allah'ın izniyle yapan “ehlüllâh” için Kitap ve Sünnet'ten sonra “üçüncü delil” olduğunu söylemek mümkündür. Din, Kitap ve Sünnet ile kemâle erdikten sonra ilhâma neden ihtiyaç duyulacağı sorulacak olursa bilinmelidir ki “ilhâm”, dîne zâid birtakım kemâlât ekleyen değil, dînin bazı gizli kemâlâtını ızhar eden bir delildir. Bu, tıpkı müctehidlerin içtihadına benzer. Bir farkla ki içtihat (naslardaki kapalı) hükümleri, ilhâm ise (naslardaki) insanların anlayamadığı incelik ve (gizli) sırları açığa çıkarır. Bununla beraber ilhâm ile içtihat arasında fark vardır. Şöyle ki içtihat (bir insanın) görüşüne dayanırken ilhâm, Allah'ın görüşüne dayanır. Bu yönüyle ilhâm, ictihâdda bulunmayan bir asâleti barındırır. Zira o, sünnet-i seniyyenin kaynağı olan peygamberin i'lâmına (tebliğine) benzer. Bununla beraber peygamberin tebliği katî, ilham ise zannîdir.<sup>56</sup>

Görüldüğü üzere İmam-ı Rabbânî, mutlak manada ilhâmı, edille-i şer'iyye arasında saymazken ehlüllâh için vâki olan ilhâmı delil olarak kabul etmektedir. İlk bakışta ortada bir çelişki varmış gibi gözükse de aslında böyle bir çelişki yoktur. Zira mutlak manada ilhâm, sûfîlerin itibar ettikleri bir bilgi kaynağı değildir.<sup>57</sup> Ayrıca ilhâm, vahye denk de görülmemiş, sadece kaynağı itibariyle vahiy ile benzerlik arz ettiği söylenmiştir. İlhamın zannî bilgi olması ve hataya ihtimâlinin bulunmasına gelince böyle bir hata, içtihat için de söz konusudur. Bununla beraber ictihâdında hata eden müctehide bir sevabın verileceği bildirilmiştir.<sup>58</sup> Buna göre İmam-ı Rabbânî'nin, ilhâmın kendileri için Kitap ve Sünnet'ten sonra üçüncü delil olduğunu söylediği ve

<sup>55</sup> İmam-ı Rabbânî'nin Rasûlüllâh'a (s.a.v.) mutâbaat dereceleri hakkındaki taksimatı için bk. Özçelik, “İmam-ı Rabbânî'nin el-Mektûbât İsimli Eseri Bağlamında Nakşibendiyye Şeyhlerinde Bulunması Gereken Vasıflar”, 377-381.

<sup>56</sup> İmam-ı Rabbânî, el-Mektûbât, 2/146 (Mektup No. 55)

<sup>57</sup> İlham ve keşif hakkında geniş malumat için bk. Mevlüt Özçelik, “Tasavvufun Tamamlayıcı Konuları”, *Tasavvuf* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021), 366-370.

<sup>58</sup> Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsûd* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 16/76.

“ehlül-lâh” olarak nitelendirdiği zâtlar, başka mektuplarından da anlaşılacağı üzere sıradan sûfiler değil, zâhiri ve bâtinî ilimleri kendinde toplayarak Kur'ân-ı Kerim'in muhkem ve müteşâbih ayetlerini idrâk edebilecek düzeye çıkmış “ulemâ-i râsihûn” zümresine dahil olan mürşid-i kâmillerdir. Bu derecedeki bir mürşid-i kâmil, “peygamber vârisi”<sup>59</sup> olarak bildirilen müctehid imam gibi görülmüştür. Bütün bunlara rağmen bu zatlar, mutlaka bir mezhebe bağlı kalmışlar, mensuplarını da tâbi oldukları mezhebe sımsıkı bağlanmakla mükellef tutmuşlardır. Nitekim İmam-ı Rabbânî, raks ve semâ' hakkında görüş beyan ederken bu konuda İmam-ı Mâtürîdî (ö. 333/944) ve bazı fakihlerin fetvâlarına atıfta bulunmuş, bir şeyin haram ve helalliği konusunda sûfilerin davranışlarının senet/delil olmadığını; bu konuda muteber olanın, Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) ve Ebû Bekir eş-Şiblî'nin (ö. 334/946) uygulamaları değil, İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam-ı Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam-ı Muhammed'in (ö. 189/805) görüşleri olduğunu açıkça ifade etmiştir.<sup>60</sup> Başka bir mektubunda ise itimad edilecek hakîkî kat'î bilginin, vahiy ile sabit olmalarından dolayı Kitap ve Sünnet olduğunu, icmâ ve kıyâsın bu iki aslî delile râci olduklarını, ilham ve benzeri türden bilgilerin ise ancak bu dört delile muvafık olması durumunda makbul sayılabileceğini söylemiştir.<sup>61</sup>

İmam-ı Rabbânî'ye göre son peygamber Hz. Muhammed'in şerîatinin ihyâsı, peygamber vârisi olan âlimler vâsıtasıyla gerçekleşecektir;<sup>62</sup> ancak vâris olan mürşid-i kâmillerin birtakım vasıfları vardır.<sup>63</sup> Bu vasıflardan biri de Resûlullah'ın (s.a.v.) ilmî mirâsına vâris olmaktır. Rasûlül-lâh (s.a.v.), “ahkâm” ve “esrâr” ilimleri olmak üzere iki türlü ilim miras bırakmıştır. Herhangi bir âlimin, Rasûlullah'a (s.a.v.) hakîkî manada vâris olabilmesi için onun bıraktığı her iki ilim mirasından tam manada pay alması gerekmektedir. Zira vâris, mûrisin bıraktığı her türlü maldan pay alan kişidir. Binaenaleyh Rasûlullah'ın (s.a.v.) gerçek vârisleri, ondan gelen ahkâm ve esrâr ilimlerinden tam manada pay alan âlimlerdir. Ancak bu pay, (ilim tahsil etmekle elde

<sup>59</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân Dârimî, *Müsnedü'l-İmâm ed-Dârimî*, thk. Merzûk b. Hiyâs Âl-i Merzûk ez-Zührânî (B.y.: y.y., 2015), 1/160 (No. 347); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn-i Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Arabîyye, ts.), 1/81 (No. 223).

<sup>60</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/416 (M. No. 266). Ayrıca bk. İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/431 (Mektup No. 272), 2/145 (Mektup No. 55).

<sup>61</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/284-285 (Mektup No. 217).

<sup>62</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/321 (Mektup No. 234).

<sup>63</sup> Özçelik, “İmam-ı Rabbânî'nin el-Mektûbât İsimli Eseri Bağlamında Nakşibendiyye Şeyhlerinde Bulunması Gereken Vasıflar”, 373-389.

edilecek bir nasip değil) Rasûlullah (s.a.v.) ile olan (mânevî) yakınlığın bir semeresidir.<sup>64</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere İmam-ı Rabbânî, hakîkî peygamber vârisinin, Resûlullah'ın (s.a.v.) bıraktığı her iki ilimden de pay alıp (bu ilimlerle insanların hidayetine vesîle olan) âlimler olduğunu söylemektedir. Bu söylemden zâhir ulemânın, Resûlullah'ın (s.a.v.) vârisi olmadığı anlaşılmamalıdır. Zira İmam-ı Rabbânî, başka bir mektubunda Resûlullah'ın (s.a.v.) mirasını, “sûrî” ve “mânevî” olmak üzere iki kısma ayırır. Buna göre Resûlullah'ın (s.a.v.) bıraktığı “ahkâm” a dâir zâhirî ilimleri tahsil ederek onunla insanları hidayete erdiren âlim, Resûlullah'ın (s.a.v.) “sûrî” vârisidir; ancak bu verâsetin değer kazanması, mânevi mîras ile süslenmekle mümkündür. Bu süslenme ise kendisinden vârid olan her türlü emir ve yasaklarına uyarak Rasûlullah'ın (s.a.v.) sünnet-i seniyyesine harfiyyen tâbi olmakla gerçekleşir. Bu tebaiyet, Rasûlullah'a (s.a.v.) muhabbet beslemenin bir neticesidir. Mükemmel manada bir muhabbetin göstergesi ise Rasûlullah'ın (s.a.v.) düşmanlarına buğz etmek ve onun şerîatına muhâlif olan kimselere alenen düşman olmaktır.<sup>65</sup>

İmam-ı Rabbânî, şerîatı ilim, amel ve ihlâs olmak üzere üç kısma ayırır ve bu üç kısmın her birinin tam manasıyla gerçekleşmeden şerîatın hakîkî manada tahakkuk edemeyeceğini söyler. Ona göre dünyevî ve uhrevî her türlü saâdetin üstünde olan Allah'ın rızası,<sup>66</sup> şerîatın tam manada tahakkuk etmesi ile elde edilir. Buna göre şeriat, dünyevî ve uhrevî her türlü saâdete kefildir. Sûfilerin kendileriyle ön plana çıktığı tarikat ve hakikat ise şerîatın üçüncü kısmı olan “ihlâs”ın mükemmel manada gerçekleştirilmesi konusunda şerîatın hizmetkârlarıdır. Binaenaleyh tarikat ve hakikatın tahsil edilmesindeki asıl gaye, şerîatın mükemmel manada tahakkuk etmesini sağlamaktan başka bir şey değildir. İmam-ı Rabbânî'ye göre (şerîatın bâtinî yönünü teşkil eden tarikat ve hakikat makamlarında gerçekleşen) hal, vecd, ilim ve marifetlerin tamamı seyrüsülûk yapmanın asıl gayelerinden değil, tarîkatta henüz tıfıl/çocuk konumunda bulunan müritlerin terbiye edilmesine yarayan vehim ve hayallerden ibaret şeylerdir. Müride lazım olan, bu tür şeyleri geçip “rızâ” makâmına vâsıl olmaktır. Bu makama ulaşmak, aslında seyrüsülûk ve cezbe makamlarının nihâi noktasıdır. Zira tarikat ve hakikat menzillerini geçmekten asıl maksat, rızâ makâmını elde etmeyi

<sup>64</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/419 (Mektup No. 268).

<sup>65</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/217 (Mektup No. 165). Ayrıca bk. İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 2/29-30 (Mektup No. 13).

<sup>66</sup> Âl-i 'İmrân, 3/15.

gerekli kılan “ihlâs”ı elde etmektir. Şerîatın üç rûknü olan ilim, amel ve ihlâsı tam manasıyla icrâ ederek rıza makamına ulaşanlar ise binde bir kişidir. Bütün bunlara rağmen kâsır olan kişiler, hal, vecd, müşâhede ve tecellîleri “asıl maksat” zannedip daima vehim ve hayal içinde kalmışlar, böylece şerîatın kemâlâtından mahrum olmuşlardır. Ona göre ihlas makamının elde edilip rıza makamına ulaşılması, sözü edilen hal ve vecdleri geçmeye ve bu yoldaki ilim ve marifetleri tam manada idrak etmeye bağlıdır. Dolayısıyla tarîkat ve hakîkate dair hal, vecd, ilim ve ma'rifetlerin tamamı, asıl maksadın birer hazırlayıcı ve mukaddimesi mesabesindeki şeylerdir.<sup>67</sup> Ancak Rasûlüllâh'a (s.a.v.) tam bir mutâbaat şartıyla birtakım (tasavvufî) hal, vecd, ilim, ma'rifet, işaret ve rumuzlara nâil olmanın bir sakıncası yoktur. Aksi takdirde bütün bu şeylerin mânevî mahrumiyet ve istidrâc olma tehlikesi vardır. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî, vefatından sonra kendisini rüyasında görüp halinden soran kişiye “hallerin savrulup işaretlerin kaybolduğunu, gece yarısında kıldığı iki rekât namazdan başka hiçbir şeyin faydasını görmediğini” söylemiştir. Bu itibarla sâlike lazım olan, Rasûlüllâh'a (s.a.v.) ve onun râşid halifelerine tam manasıyla ittibâ edip şeriata kavli, fiilî ve itikâdî muhalefetlerden sakınmaktır.<sup>68</sup>

İmam-ı Rabbânî, başka bir mektubunda seyrüsülükünü tamamladıktan sonra kendisine, seyrüsülükten asıl maksadın “ihlâs” makamını elde etmek olduğunu ma'lûm olduğunu söyler. Ona göre ihlâsın elde edilmesi âfâkî ve enfûsî her türlü ilahlardan fani olmakla mümkündür. Bu manadaki ihlas, şerîatın üç cüz'ünden biridir. Tarîkat ve hakîkat, ihlası elde etme konusunda şerîatın hizmetçileridir. İşin hakîkati bu olmasına rağmen rüyâ ve hayal ile tatmin olan ve şerîatın kemâlâtını idrâk edemeyen bazı kâsır salıklar, şerîatı “kabuk”, hakîkati ise “öz” olarak görmektedirler. Rabbânî'ye göre bu tür kimseler (şer'î) muamelenin hakîkatini idrakten aciz kalmış sûfiyyeden (bazılarının) tereffühâtı ile aldanmış, süflî hal ve makamlarla fitneye düşmüş kimselerdir.<sup>69</sup>

Rabbânî, kelâm ulemâsının Allah'ın zatı ve sıfatları konusundaki görüşlerine sınımsız bağlıdır. Bir örnek vermek gerekirse kelâm ulemâsı, Allah'ın (c.c.) sıfatlarının ne O'nun aynı ne de gayrı olduğunu söylemişlerdir. Rabbânî'ye göre bu sözde geçen “gayr”, mutlak manada değil, ıstılâhî manada ve Allah hakkında “gayriyyet”i nefyetmek için kullanılmıştır. Şânına yakışmayan sıfatları kendisinden selb etmeksizin

<sup>67</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/74-75 (Mektup No. 36).

<sup>68</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/237 (Mektup No. 184)

<sup>69</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/79-80 (Mektup No. 40).

Zât-ı ilâhî hakkında konuşmak mümkün değildir. O'nun zâtının isbât etme makamında iken (başka bir varlığın (gayr) varlığını isbât etmek ilhâddir. Bu konuda söylenmesi gereken ibarelerin en faziletli ve en kapsamlısı “O'nun gibi hiçbir şey yoktur.”<sup>70</sup> sözüdür. Allah'ı (olması gerektiği gibi tam manasıyla) bilmeye, müşâhede etmeye ve tanımaya yol yoktur. Zira gözlerin gördüğü, kulakların duyduğu ve zanların ihtivâ ettiği her şey O'nun gayrıdır. Herhangi bir şeyin O'nunla alâkasının olduğunu söylemek, O'nun gayr ile alâkasının olduğunun ifade etmek olur ki bunu “Lâ ilâhe” sözüyle nefyedip “illellâh” sözüyle benzerlikten münezzehten olan Allah'ın zâtının ispat etmek gerekir. Rabbânî'ye göre bu isbât, ilk önce taklit sonra da tahkîk yoluyla yapılır. Bütün bunlara rağmen henüz seyrüsülûkün sonuna varmamış bazı sâlikler, misli olan (misli) ve keyfiyeti belli olan (mükeyyef) varlıkların, misliyet ve keyfiyetten münezzehten olan (Allâhü Teâlâ) ile aynı olduklarını iddia edip O'nu (lâyıkıyla) müşâhede ve tanımanın mümkün olduğunu söylemişlerdir. Rabbânî'ye göre mukallid konumundaki sıradan müminler, zât-ı ilâhî hakkında tenzîhe dikkat etmeyerek keyfî iddialarda bulunan sâliklerden kat kat daha üstündürler. Zira onların taklitleri, hata etmesi asla mümin olmayan nübüvvet nurlarının kandillerinden iktibas edilmişken kâsır sâliklerin tâbi oldukları şey ise sahih olmayan keşiflerdir.<sup>71</sup> Bununla beraber seyrüsülûk menzillerini aşarak velâyet derecesinin nihayetine varan sûfilerin itikatları, Ehl-i Sünnet ulemâsının itikatları ile birebir aynıdır. Bir farkla ki âlimler bu itikatları nakil ve istidlal yoluyla, sûfiler ise keşif ve ilham yoluyla elde etmişlerdir.<sup>72</sup>

Hulasa olarak söylemek gerekirse İmam-ı Rabbânî, mükemmel bir mümin olabilmek ve gerçek manada bir tasavvufî hayat yaşayabilmek için kelam, fıkıh ve tasavvuf ilimlerinin birbiriyle sıkı bir münasebet içinde olması gerektiğini düşünmektedir. Bu ilimlerden öncelikle itikadî konuları inceleyen kelâm, ikinci olarak amelî konuları izah eden fıkıh üçüncü olarak da imânı hakîkî imân, ameli de ihlaslı bir amel seviyesine çıkarmaya vesîle olan tasavvuf tahsil edilmelidir. Nitekim o, herhangi bir amelin mükemmel manada ifâ edilebilmesi için öncelikle itikâdın, fırka-i nâciye olan Ehl-i Sünnet'e mensup kelam ulemâsının görüşlerine göre tashih edilmesi, ikinci olarak işlenecek amelin, fırka-i nâciyeye mensup müctehidlerin görüşlerine göre ifâ edilmesi, üçüncü olarak ise yine bu fırkaya mensup sûfilerin seyrüsülûk esaslarına göre kalbin tasfiye ve nefsin tezkiye edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu üç ilme muhâlif

<sup>70</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>71</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/76 (Mektup No. 38).

<sup>72</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/464 (Mektup No. 286).

olarak icrâ edilen bir amel, katı riyazât ve ağır mücâhede türünden olsa bile makbul olmaz; aksine nimet veren zâta karşı işlenmiş bir günah, azgınlık ve tuğyan sayılır. Nitekim Hind Brahmanları ve Yunan filozofları, uyguladıkları kusursuz riyazat ve mücahedelere rağmen peygamberlerin şeriatlarına uymadıkları için reddolunmuş ve uhrevî nimetlerden mahrum kalmışlardır.<sup>73</sup>

## 2. İMAM-I RABBÂNÎ'NİN ZÂHİR-BÂTIN AYRIMI

Bilindiği üzere İslâmî ilimler, zâhirî ilimler ve bâtinî ilimler olmak üzere başlıca iki kısma ayrılır. Batınî ilimler ile kastedilen tasavvuf ve tasavvufla ilgili olan tarîkat ve hakikate dair ilimler, zâhirî ilimler ise bunların dışındaki diğer İslâmî ilimlerdir. İmam-ı Rabbânî'nin ilimlere bakış açısına vakıf olabilmek için onun, zâhir ve bâtin meselesi hakkında görüşlerini ortaya koymak gerektiği kanaatindeyiz.

İmam-ı Rabbânî'ye göre (şeriatı temsil eden) “zâhir” ile (tarîkat ve hakîkati temsil eden) “bâtın” arasında kıl kadar bir ayrılık yoktur. Aksine bâtin, zâhiri tamamlayan ve onu mükemmelleştiren şeydir. Bir örnek vermek gerekirse; “yalan konuşmamak şeriat, yalanı hatırdan çıkarmak tarîkat ve hakikattir. Eğer bu (yalanı hatırdan çıkarma işi) çabalama ve zorlama ile olursa “tarîkat”, (zorlanmadan olursa) “hakîkat” olur. Bu durumda tarîkat ve hakîkatten ibaret olan bâtin, gerçekte şeriattan ibaret olan zâhirin tamamlayıcısı ve mükemmelleştiricisidir. Şayet tarîkat ve hakîkat yolunda ilerleyen bir müritten, şeriata muhalif birtakım şeyler zuhur edecek olursa bu, onun sekr halinde bulunduğunun bir göstergesidir. Sekr halinden sahv haline geçtiğinde ondaki şeriata muhalif hal ve ilimler tamamen ortadan kalkar. Bununla beraber sûfilerden bir tâife, içinde buldukları sekr halinin tesiriyle “zâtî ihâta”dan bahsetmişler ve Cenâb-ı Hak'ın, âlemi zâtı ile ihâta ettiğini iddia etmişlerdir. İmam-ı Rabbânî'ye göre bu düşünce, hakîkat ehli olan (Ehl-i Sünnet) ulemâsının görüşlerine muhâlifdir. Zira onlar, zâtî ihâtadan değil, ilmî ihâtadan bahsetmişler, yani Allah'ın, âlemi ilmiyle ihâta ettiğini söylemişlerdir. Doğruya en yakın olan görüş de budur. İmam-ı Rabbânî, bu konuda mutlaka bilinmesi gereken ince bir noktanın bulunduğunu söyler. Şöyle ki Ehl-i Hakîkat ulemâsına göre Allah'ın zâtı, misliyet ve keyfiyetten münezzehtir. Dolayısıyla O'nun, âlemi ihâtası için “zâtî ihâta” denmesi doğru olmaz. Bu itibarla âlimlerin bu konudaki düşünceleri, “zâtî ihâta”ya kâil olan sûfilerinkinden

<sup>73</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/121-122 (Mektup No. 71).

daha üstündür. “Zâtî kurbiyyet” ve “zâtî mâiyyet” için de aynı hüküm söz konusudur.<sup>74</sup> Ayrıca belirtmek gerekir ki şerîatın zâhirine muhâlif sözler, seyrüsülûk yolculuğuna devam eden sâliklerde görülür. Seyrüsülûkünü tamamlayıp yolun sonuna varan sâlik gelince; onların bâtınları, her daim zâhirleri ile mutabakat içindedir.<sup>75</sup>

İmam-ı Rabbânî'nin “seyrüsülûkün sonuna varan sâlik” ile kastı, “velâyet” makâmının bir üstünde bulunan “sıddîkiyet” makâmına eren sûfilerdir. Ona göre bu makamdaki sûfilere hâsıl olan bâtınî ma'rifetler ile şerîatın zâhirî hükümleri, aralarında en ufak bir muhalefet bulunmayacak şekilde tam bir mutabakat içindedir. Sıddîkiyet makamının bir üstü “nübüvvet” makamıdır. Nübüvvet makâmındaki peygambere verilen ilimler, “vahiy” yoluyla sıddîkiyet makamındaki zâta verilen ilimler ise “ilhâm” yoluyla gerçekleşmektedir. Binaenaleyh bu iki makamdaki ilimler arasında geliş yolundaki isimlendirme dışında hiçbir fark yoktur. Bundan dolayı bu iki ilim arasında herhangi bir muhalefetin bulunması söz konusu değildir. Bununla beraber vahiy ile ilham arasında bir fark daha vardır. Vahiy kat'î, ilhâm ise zannî bir bilgidir. Zira vahiy, günah işlemeye karşı mâsum olan melekler vasıtasıyla gerçekleşir ve asla hataya ihtimali bulunmaz. İlham ise “kalp” denen âlem-i emirden olan üstün bir mahalle inmesine rağmen yine de hata ihtimali bulunan bir ilimdir. Zira kalp, akıl ve nefis ile alakası olan bir uzuvdur. Nefis ise -mutmainne makamına erse bile- nefislik sıfatını tamamen terk edemez. Dolayısıyla nefisle alakası olan kalbe gelen ilhamın, az da olsa hata olma ihtimali vardır.<sup>76</sup>

İmam-ı Rabbânî, başka bir mektubunda tarîkat ile şerîatın, usul farklılığı dışında aralarında kıl kadar bir muhalefet olmayacak derecede birbirlerinin aynısı olduğunu, şerîatta mücmel olarak bildirilen şeyin, tarîkatta tafsilatlı olarak anlatıldığını, şerîatta delil getirilerek ortaya konan hükümlerin tarîkatta keşif yoluyla bildirildiğini söyler. Ona göre şerîata muhalif olan her şey reddolunmuş, şerîatın reddettiği her hakikat zındıklık, şerîatta istikamet ile birlikte hakîkati talep etmek ise ricâl(ullâh)tan kemâl ehli olan zatların hâlidir.<sup>77</sup> Şerîat ile tarîkat aynı şeyler olduğu için her ikisinin gayesi de aynıdır. Şer'î amellerin ve tarîkattaki (tasavvufî) hallerin ana gâyesi, nefsin tezkiye ve kalbin tasfiye edilmesidir. Bu nedenle sâlike düşen, tasavvufî ilimleri öğrenmeden önce Ehl-i sünnet ulemâsının görüşleri istikametinde itikadını düzeltmek, ardından

<sup>74</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/80-81 (Mektup No. 41).

<sup>75</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/30 (Mektup No. 33).

<sup>76</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/81 (Mektup No. 41).

<sup>77</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/80 (Mektup No. 41). Ayrıca bk. İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/86 (Mektup No. 43).



farz-vâcib, haram-helal gibi fikhî hükümleri öğrenmek ve gereğince amel etmektir. İtikadi ve fikhî meselelerin öğrenilmesi vuslat-ı ilahîye ulaşmak için iki kanat mesabesindedir. Dolayısıyla nefsin terbiyesi, tek başına tasavvufî usullerle değil, şeriatın vazettiği amellerle birlikte gerçekleştirilir. Aksi durumda nefsi terbiye etmek imkânsızdır. Nefis terbiye edilmeyince kalp ıslah olmaz; kalp ıslah olmayınca da îmân, “hakîkî îmân” seviyesine çıkmaz. Kalbin ıslâhı ise onu, mâsivâ sevgisinden arındırmakla gerçekleşir. İmam-ı Rabbânî’ye göre bu sırayı takip etmeden zuhûr eden tasavvufî hallerin hiçbiri makbul olmadığı gibi sahibinin helâk sebebidir.<sup>78</sup>

Görüldüğü üzere İmam-ı Rabbânî, tahsil edilme konusunda önceliği zâhirî ilimlere vermektedir. Bu nedenle o, zâhirî ilimleri tahsil eden talebelere ayrı bir değer atfetmektedir. O, (zâhirî) ilim talebelerinin şeriatın taşıyıcıları olduklarını söyler, müritlerinden birinin, ilim talebeleri ve sûfiler için bir miktar para gönderip önceliği ilim talebelerine vermesini takdirle karşılar. Ona göre ilim talebesinin öncelenmesi, şeriatın revaçta tutulmasıdır. Zira ilim talebesi nebevî şeriatın taşıyıcılarıdır. Resûlullah’ın (s.a.v.) dini, onlar ile kâimdir. Ayrıca insanlar, kıyamet gününde tasavvuftan değil, şeriattan hesaba çekileceklerdir. Cennete giriş ve cehennemden uzak kalış ancak şer’î emirlerin yerine getirilmesine bağlıdır. Bütün Peygamberler (a.s.), insanları şeriata davet etmişler, kurtuluşun yolunu şeriatı görmüşlerdir. Onların gönderiliş sebebi de şeriatların tebliğinden başka bir şey değildir. O halde hayırların en büyüğü-özellikle de İslam’ın şîarlarının tamamının yerle bir edildiği dönemlerde-şeriatı revaçta tutma ve şer’î hükümlerden herhangi birini ihyâ etme uğrunda gayret sarf etmektir. Ona göre bir kişi Allah yolunda binlerce para infak etse onun bu infâkı, şer’î meselelerden sadece bir meselenin revaçta tutulmasına denk olmaz. Zira şeriatı revaçta tutma fiilinde mahlukâtın en değerlileri olan peygamberlere iktidâ (uyuma) ve onların vazifesine ortak olma vardır. İyiliklerin en mükemmelleri onlara (a.s.) teslim edilmişken binlerce paranın infâk edilmesi, onlar dışındaki insanlara da nasip olmuştur. Ayrıca, şeriatın ikame edilip hükümleriyle amel etmede nefse muhalefet etme fiili vardır. Zira şeriat, nefse muhalefet üzerine vârid olmuştur. Halbuki malların infâkında bazen nefse muvâfakat da söz konusu olabilir. Bununla beraber yapılan infâk, şeriatın desteklenmesi ve dinin revaçta tutulması için olursa onun da büyük derecesi vardır. Bu

---

<sup>78</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/146-147 (Mektup No. 91).

niyetle yapılan bir kuruşluk bir infak, başka (güzel) düşüncelerle yapılan binlerce paraya müsavidir.<sup>79</sup>

### Sonuç

Hindistan coğrafyasında tahrîf edilip unutulma tehlikesiyle karşı karşıya kalan İslam'ı tecdîd ederek “ikinci bin yılın yenileyicisi” olan İmam-ı Rabbânî, kendinden önceki müceddid ve muhakkik sûfiler gibi küfür, dalâlet, bid'at ve cehâletle mücadelesini, ilim silahı ile yapmıştır. O, küçük yaştan itibaren sahasında uzman ulemâ ve sûfilerin gözetiminde yetişmiş, Fâtih'in İstanbul'u fethettiği yaşta iken tıpkı Firavun'un sarayına giren Hz. Mûsâ gibi devrin en büyük fitnesinin başmimarı olan Ekber Şâh'ın sarayına girip İslâm'ın tahrif edilmesine yönelik plan ve projeleri bertaraf etmiştir. İmam-ı Rabbânî'yi başarılı kılan ana unsur ezelde kendisine yüklenen müceddidlik ve mürşid-i kâmillik vasfı olsa da yardımcı unsur onun, İslâm'ın zâhirî yönünü temsil eden ilimler ile bâtinî cephesini temsil eden tasavvufî ilimleri Ehl-i Sünnet itikadî usul ve esasları çerçevesinde mezcetmiş olmasıdır. Ona göre tasavvuf, hiçbir surette İslâmî ilimlerden, özellikle de kelâm ve fıkıh ilminden bağımsız olamayacağı gibi onlara tabî olmadan da doğruya ulaşamaz. Yine tasavvufun, İslam'ın temel iki kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'ten uzak kalması da asla mümkün değildir. Âyet ve hadislerin şerh ve tefsirlerinin, fırka-i nâciye olan Ehl-i Sünnet ulemâsının akaid esaslarına muhalif olması da düşünülemez. Bu hassasiyetlere riayet edilmeden ortaya konan şerh ve yorumlar, tasavvufî ma'rifetler değil, sahibini İslam'ın sınırlarından çıkaran bâtil düşüncelerdir. Ehl-i sünnet'e mensup zâhir âlimleri, her ne kadar ihlâs noktasında eksikleri olsa da şeriatın hâmilleri ve sonraki nesillere nâkilleridir. Bu itibarla ebedî saâdet onlara tâbi olmaya bağlıdır. Seyrüsülûk yolculuğunu tamamlayarak irşâd makamına geçmiş ahassu'l-havâs konumundaki mürşid-i kâmillik bile itikadî ve amelî konularda mezhep imamlarını taklit etme konusunda sıradan Müslümanlarla müsavidirler.

İmam-ı Rabbânî'ye göre tasavvufa sülûk etmekten maksat, birtakım keşif, keramet ve mânevî hallere vakıf olmak değil, İslâm'ı ihlâs ile en titiz bir şekilde yaşamaktır. Bu nedenle sâlike öncelikle lazım olan, itikadını sahit bir konuma yükseltecek derecede Kelâm ilmini ve İslâm'ın şartlarını îfâ edecek Fıkıh ilmini tahsil etmektir. Bu iki ilim konusunda eksiği olan kişinin seyrüsülûk yolculuğunu başarıyla

<sup>79</sup> İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/95 (Mektup No. 48).

tamamlaması tasavvur edilemez. Tasavvufî konularda eksikleri olan ilim ehli, fikhî konularda eksikleri olan tasavvuf ehlinden daha makbuldür. Tasavvuf yolunda yapılan hataların ve İslâm'a bid'atların sokulmasının temel sebebi kelâmî ve fikhî konulardaki eksikliklerdir. Bu itibarla usulüne uygun tasavvufî bir hayatın yaşanması ancak tasavvufun, İslâmî ilimlerle sıkı bir münasebet içinde olmasına bağlıdır.

Bu düşüncelerin sahibi olan İmam-ı Rabbânî, kendinden önceki tarîkat pirleri ve özellikle de tarîkat silsilesinde yer alan Cüneyd-i Bağdâdî gibi tasavvufu en doğru şekilde anlamış ve en mükemmel manada tatbik etmiş bir sûfidir. Onun bu başarısı genel olarak tasavvufun özel olarak da pîri olduğu Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye şubesinin ulemâ tarafından kabul edilmesine vesîle olmuştur.

## KAYNAKÇA

Bedir, Murteza- Koca, Ferhat. “Pezdevî, Ebu'l-Usr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Birişik, Abdulhamid. *Oryantalist Misyonerler ve Kur'an*. İstanbul, 2004.

Cebecioğlu, Ethem. *İmam-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1999.

Cebecioğlu, Ethem. “İmam-ı Rabbani ve Mektubâtı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (1996), 193-241.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *Müsnedü'l-İmâm ed-Dârimî*. Thk. Merzûk b. Hiyâs Âl-i Merzûk ez-Zührânî. 2 Cilt. B.y.: y.y., 2015.

Demirci, Mehmet. “Hal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/216-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Harîrîzâde, Mehmed Kemaleddin. *Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyân-i selâsili't-tarâik*. 3 Cilt. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, nr. 430-432, 1879.

Hasenî, Şerîf Abdulhay b. Fahrüddîn. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn-i Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İmam-ı Rabbânî, Ahmed Fâruk es-Sirhindî. *el-Mektûbât*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017.

Kılıç, Cevdet. “Günümüz Tasavvuf Tartışmalarına İmam-ı Rabbânî'den Çözümler”. *Akademiar Dergisi* 2 (Haziran 2017), 55-98.

Kişmî, Muhammed Hâşim. *İmam-ı Rabbânî ve Yolundakiler*. çev. A. Fâruk Meyân. İstanbul: Berekât Yayınevi, 1974.

Koca, Ferhat. “Mergînânî, Burhâneddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/182-183. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Havâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Abdülhalim Mahmûd- Mahmûd b. Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

Kürdî, Muhammed Emin. *el-Mevâhibu's-Sermediyye fi Menâkibi'n-Nakşibendiyye*. Mısır: Matba'atü's-Saâde, 1329.

*İmam-ı Rabbânî, Mektûbât-ı Rabbânî'de Şeriat ve Tasavvuf*. çev. N. Tosun, S. Derin, A. H. Yıldırım. İstanbul: Altınoluk, 2014.

Özçelik, Mevlüt. "İmam-ı Rabbânî'nin el-Mektûbât İsimli Eseri Bağlamında Nakşibendiyye Şeyhlerinde Bulunması Gereken Vasıflar". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (30 Aralık 2020), 363-393. <https://doi.org/10.18498/amailad.780597>

Özçelik, Mevlüt. "Tasavvufun Tamamlayıcı Konuları". *Tasavvuf*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsûd*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Şarkpûrî, Muhammed Halîm. *Müceddid-i Elf-i Sâni İmam Rabbânî*. çev. Ali Genceli. Konya: İslâmî Neşriyat Yayınları, 1978.

Tosun, Necdet. *İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2016.

Uludağ, Süleyman. "Serî es-Sakatî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/564-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yazıcı, Tahsin. "Gülistân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/240-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

**POPPER'IN ÜÇ DÜNYA KURAMI BAĞLAMINDA BİLGİ  
BÜTÜNLÜĞÜ**

**DR. ÖMER FATİH TEKİN**

Kastamonu Üniversitesi

Felsefe Bölümü

Araştırma Görevlisi

Kastamonu

Türkiye

ORCID: 0000-0002-1142-2706

E-Mail: [oftekin@kastamonu.edu.tr](mailto:oftekin@kastamonu.edu.tr)

# POPPER'IN ÜÇ DÜNYA KURAMI BAĞLAMINDA BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ

*Dr. Ömer Fatih TEKİN\**

## **Giriş**

Bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasında kurulan ilişki sonucunda ortaya çıkan ürün olarak tanımlanır. Bilgilerin hepsi aynı mutlaklıkta değildir. Bazı bilgiler doğadan zihnimize ampirik veriler aracılığıyla gelirken; bazıları direk imgelem aracılığıyla ve kavramsal boyutta oluşturulabilir. Bazı bilgilerimizin ampirik kanıtlamaya ihtiyacı bulunurken; bazıları ise teorik salt düşünme ile elde edilir. Bu bakımdan, deneysel ya da rasyonel bilgiler olduğu söylenebilir.

Aydınlanma dönemi ve pozitivist geleneğin yükselişiyle birlikte bilimin en önemli bilme etkinliği olması sayesinde temel bilim alanlarının alt disiplinleri de kendi başlarına bilim olma yolunda hızlı bir ilerleyiş kazanmışlardır. Bilimde özerkleşme ve dallara ayrılma istenilen sonuçları gerçekleştirmediği gibi var olan sorunları daha da derinleştirmiştir. Neo-pozitivizm ile özellikle fizik bilimine indirgenen bir 'bilimlerin birliği' düşüncesi ortaya atılmış; fizik yasaları ile açıklanabilen bilimler ve bilgiler bilim olarak lanse edilmiştir. Bu durum ise işleri daha da karmaşıklaştırıp; her bir bilme etkinliğinin kendi alanıyla ilgili var olan sorunları çözme yerine yasalarını fizik yasaları gibi düzenleme yarışına girmelerine neden olmuştur. Böyle bir ortamda, Popper'in üç Dünya kuramı ve bilgi anlayışı uluslararası bilgi bütünlüğü bağlamında yol gösterici olabilir. Bu bakımdan, bu sunumda Popper'in üç dünya kuramını bilgi bütünlüğü ve bilimler birliği bağlamında ele alacağım.

Popper, üç Dünya kuramını öznel ve nesnel bilgi bağlamında oluştururken epistemolojik olarak her şeyden önce bilgisizliğimizin olduğunu özellikle vurgular. Ona göre, sonsuz bilgisizliğimizde tüm insanlık eşittir.

---

\*Kastamonu Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi [oftekin@kastamonu.edu.tr](mailto:oftekin@kastamonu.edu.tr)  
ORCID: 0000-0002-1142-2706

Çok az şey bildiğimizi ve bu bakımdan mütevazı olup bilgilerimizi genişletmemiz gerektiğini söyleyen Popper'a göre, "öznel bilgi birtakım doğuştan davranış eğilimleriyle, bunların edinilmiş değişikliklerinden oluşur. Buna karşın nesnel bilgi ise, varsayımsal kuramlar gibi açık sorunlar, sorun durumları ile akıl yürütmelerden oluşan bilimsel bilgidir" (Popper, 1972, 120).

Popper'ın bilimsel nesnellik düşüncesi, "dünya 3" ile sıkı bir bağlantı içindedir. Ona göre, nesnel düşünceler "dünya 3"ün ürünleridir (Popper, 2005c, 121). Buna bağlı olarak, o, bilimsel bilgiyi *ürünler*, kuramlar ve akıl yürütmelerden oluşmuş bir yapı olarak değerlendiren yaklaşıma, "nesnel" ya da "dünya 3" yaklaşımı adını verirken; davranışçı, sosyolojik ve psikolojik yaklaşıma da "öznel" ya da "dünya 2" yaklaşımı der. Öznel yaklaşımın, nedenlerden yola çıkmasının, etkilerden yola çıkan nesnel yaklaşımdan daha fazla rağbet görmesine neden olduğunu da söyler. Ancak, ona göre, doğru olan, etkilerden nedenlere doğru ilerleyen bilimsel anlayış yani nesnel yaklaşımdır (Popper, 1972, 114-115).

Sonuç olarak, bu sunumda, Popper'ın özellikle 'dünya 3' kuramı ile bilimsel nesnellik bağlamında bilgilerimizin nesnel düşünceler boyutunda korunabileceğini ve bilgi bütünlüğünü bu kuram aracılığıyla sağlayabileceğimizi iddia edeceğim.

**Anahtar Kelime:** Popper, üç Dünya kuramı, öznel bilgi, nesnel bilgi, eleştirel tutum



## **INTEGRITY OF KNOWLEDGE IN THE CONTEXT OF POPPER'S THREE WORLDS THEORY**

### **Abstract**

Knowledge is defined as the product that emerges as a result of the relationship established between the knowing subject and the known object. Not all knowledge is the same absolute. While some knowledge comes from nature to our understanding through empirical data; some of them can be created directly through imagination and at the conceptual level. While some of knowledge needs empirical proof; some are obtained by pure theoretical thinking. In this respect, it can be said that it is empirical or rational knowledge.

With the Enlightenment period and the rise of the positivist tradition, the sub-disciplines of basic science fields have also made a rapid progress towards becoming science on their own, thanks to the fact that science is the most important knowing activity. Autonomy and branching in science did not achieve the desired results and deepened the existing problems. With neo-positivism, the idea of a 'unity of science', which was reduced to physical science, was put forward; the sciences and knowledge that can be explained by the laws of physics are touted as science. This situation makes things even more complicated; instead of solving the existing problems of each knowing activity in its own field, it has caused them to race to organise their laws like the laws of physics. In such an environment, Popper's Three Worlds theory and understanding of knowledge can be a guide in the context of international integrity of knowledge. In this regard, in this presentation, I will discuss Popper's Three Worlds theory in the context of integrity of knowledge and unity of science.

While constructing the theory of the Three Worlds in the context of subjective and objective knowledge, Popper especially emphasizes that epistemologically, first of all, we have ignorance. According to him, all humanity is equal in our eternal ignorance. According to Popper who says that we know very little and therefore we need to be modest and expand our knowledge, "subjective knowledge consists of some innate behavioural tendencies and their acquired changes" (Popper, 1972: 120). On the other

hand, objective knowledge is “scientific knowledge consisting of open problems, problem situations, and reasoning, such as hypothetical theories” (ibid).

Popper’s idea of scientific objectivity is closely linked to “World 3”. According to him, objective thoughts are the products of “World 3” (Popper, 2005c: 121). Accordingly, he calls the approach that evaluates scientific knowledge as a structure composed of products, theories and reasoning, the “objective” or “World 3” approach; the behaviourist, sociological and psychological approach is called the “subjective” or “World 2” approach. He also says that the subjective approach, starting from causes, is more popular than the objective approach based on effects. However, according to him, what is correct is the scientific understanding, that is, the objective approach, which progresses from effects to causes (Popper, 1972: 114-115).

In conclusion, in this presentation, I will argue that with Popper’s World 3 theory, in the context of scientific objectivity, our knowledge can be protected in the dimension of objective thoughts and that we can provide integrity of knowledge through this theory.

**Keywords:** Popper, World 3 theory, subjective knowledge, objective knowledge, critical attitude

## BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA BİLGİNİN TANIMI

Bilgi, terminolojik açıdan, düşünen özne ve düşünülen nesne arasında meydana gelen ilişki olarak adlandırılabilir. İnsanın doğasında bulunan bir istek sonucu doğa ile bağ kurma isteği sonucu ortaya çıkan bir üründür. Bu bakımdan, özne; bilen insan, bilgiye yönelen insan olarak ele alınabilir. Aynı şekilde, nesne de bilgi için araştırma konusu olan, bilinmeye açık somut dış dünyada ya da dışarıdaki tüm varlıklardır.

Bilgi meydana gelirken, dış dünyadaki nesne karşısında insan zihninde birtakım süreçlerin yaşanması sonucu zihinde o nesne ile ilgili birtakım veriler oluşur. Burada sürece bilmek ismi verilir. Özne ve nesne ya da varlık ile zihin arasında meydana gelen ilişkiyi kuran bağlar vardır ki böyle bağlara bilgi aktı denir. Algılama, düşünme, ayrıştırma, kavrama vb. bilgi aktına örneklerdir.

Bilginin oluşumu, doğası, kökenleri gibi felsefi meseleleri inceleyen felsefenin alt dalına “epistemoloji” denir. Felsefenin bu kolu, bilgi mevzu bahis olduğu zaman öncelikle insan bilgisi üzerinde durur. Bilen “insan”, bilinmek istenen ise, insan dışındaki tüm varlıklardır. İnsanın kendisi de yeri geldiğinde bilgisinin nesnesi konumuna gelebilir. Şöyle demek daha açık olacaktır: Başka insanların zihinlerinde nesne haline gelebilen özne; başka özneleri de kendisi için nesne haline getirebilir. Dahası, insan kendi kendisini bile kendisinin nesnesi durumuna getirebilir, kendisi hakkında özneye dair bilgiler bile üretebilir.

Bilgiye erişim süreçleri bağlamında kullanılan bazı temel bağlar vardır. Bunlar, duyum süreci, deneyim, sezgi, inanç ve akıl gibi bağlardır. Bu bakımdan, her bir bağım kendine has bilgiler oluşturma yeteneği vardır. İnsan bilgisinin çeşitli sınıfları vardır. Bilgi çeşitliliği birbirine benzeyen ya da birbirinden ayrı olan türler bakımından çeşitlendirilebilir. Bilgi bütünlüğü bu bağlamda, farklılaşan ve değişen türlerin birbirlerinden farklı çalışma mekanizmaları ile beraber birbirlerine de etkide bulunarak çalışmalarını sağlayacaktır. Öncelikle, bilgi türlerinden gündelik bilgi üzerinde durmak faydalı olacaktır.

## **Gündelik Bilgi**

Gündelik bilgi, günlük yaşantımızı devam ettirebilmemize yarayan faydacı bir bilgi olarak görülebilir. Herhangi bir yönteme yaslanmadan, yalnızca duyum ve algı aracılığıyla bilgi üretmemize yarayan bir bilgi türüdür. Günlük yaşantılarda birkaç kez üst üste denk gelen benzer olaylar sonucunda varılan tümel yargılar olarak görülebilir. Bu bakımdan, gündelik bilgi empirizme ve sezgiye dayanır.

Gündelik bilgi, insanların yaşamlarını kolaylaştıran ve yaşamlarına sürdürülebilirlik kazandıran insanlık tarihinin bilinen en eski bilgi türü olarak görülür. Bu bilgi türünün kaynağı yaşamın tam da kendisidir. Yaşamlarımızı kolaylaştırmakla kalmaz aynı zamanda onu olanaklı da kılan bilgi türüdür. Gündelik bilgi, kültürel farklılıklar taşıyabilir, çünkü fiziksel ve toplumsal çevre günlük yaşamlarımızı etkiler. Daha da ileri giderek, her insanın yaşantısını kendisi belirlediği için gündelik yaşam ‘Sofistler’in iddiaları doğrultusunda rölatif bir bakış açısı olarak bile değerlendirilebilir. Çünkü kişisel deneyimler, dünyaya bakış açısı ve hayattaki beklentiler kişiden kişiye değişiklik gösterebilir. Bu bağlamda, tek doğru olduğunu söylemek olanaksızdır. Sonuç olarak, gündelik bilgiler belirli bir nedensel zincire sahip olamadığı için felsefi olarak merkezi bir inceleme konusu değildir.

Örnek vermek gerekirse, bacakları ağrıyan bir insanın yağmurun yağacak olmasını bilmesi ya da midesi ağrıyan bir insanın doktora gitmeden, kekik çayı yapıp içmesi ve bunun ağrıya iyi geleceğini düşünmesi gündelik bilgiye birer örnektir.

## **Teknik Bilgi**

Teknik terimi köken olarak Antik Yunan’a kadar geri götürülebilir. “Techne-tekne” kelimesi günümüzde teknik olarak kullanılır. Temel ihtiyaçlar için el becerisi gerektiren işlerde kullanılan bilgidir. Gündelik bilgiye benzer bir şekilde günlük hayat için vazgeçilmezdir. Yaşamı kolaylaştırma adına araç gereç yapımını sağlayan bilgidir. Doğa ile uyum ya da mücadele olarak düşündüğümüzde, insanın hayatta kalması için doğayı bir şekilde değiştirmesi için alet yapmasını bilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan teknik bilgi alet yapmak için olmazsa olmaz bilgi türüdür.

Nesnel dünyada teknik bilgi sayesinde veriler elde edilebilir. İnsanın ilk dönemlerinde teknik bilgiler doğal olarak gündelik bilgimizin üzerine kuruludurlar. Günümüzde ise teknik bilgi teknolojinin de gelişmesiyle bilimsel bilginin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan, bilim teknikten teknik de bilimden ayrı

düşünülemez. Tam bir uyum halinde çalışan iki bilgi türü olarak görülebilir. Bilimsel bilgiden güç almış teknik bilgi, toplumların gelişmişlik düzeyleri hakkında ipucu verir.

Hatırlanacağı üzere, gündelik bilgi yaşantı ve deneyimlere yaslanan bir bilgi türüydü. Bunun karşısında teknik bilgi ise, akla dayanan bir bilgi türüdür. Yaratıcı akla sahip insanlığın ortaya koymuş olduğu bilgi türlerinden biri olarak görülebilir teknik bilgi. Genel olarak değerlendirildiğinde, teorik bilgilerin somut hale getirilmesini sağlayan bilgi türüdür. Tüm insanlığı ilgilendirmesi bakımından teknik bilgi evrenseldir ve insanlık için ortak değer olarak görülür.

Teknik bilginin en önemli özelliği insanlığa yarar sağlamasıdır. Doğa karşısında ürettiği alet sayesinde insanlığın daha rahat ve konforlu bir hayat yaşamasını sağlamaktadır. Kimi durumlarda da hayatı zorlaştırdığı gözlemlenmektedir. Silah teknolojisi bunun en açık örneklerinden birisidir. Silah teknolojisi bağlamında teknik bilgi insanlık adına kötü gibi görünse de son kertede insanlığa faydasının daha çok olduğu söylenebilir. Kötü niyetli insanların her türlü bilgiyi art niyetle kullanabileceğini unutmamak gerekir.

### **Sanat Bilgisi**

Daha önceki bilgi türlerinden farklı olarak sanat bilgisi, duygular üzerinde yükselen bir bilgilenme çeşididir. Dış dünyadaki olaylara karşı ya da nesnelerin dışavurumları bağlamında insanların duyguları aracılığıyla iç dünyalarında gerçekleşen hislerin göstergelerinin bilgisidir. Farklı şekillerde ortaya çıkabilir; şiir, edebiyat, müzik ya da resim sanat bilgisinin eserleri arasında gösterilebilir.

Sanat ile insan doğada kendi başına olmayan bir şeyi üretir, tabiri caizse yaratır. Bu bakımdan, teknik ile benzerdir. Teknik bilgide amaç insan hayatını kolaylaştırmak iken; sanatta böylesi bir pratik amaç söz konusu değildir. Sanatın amacı açıkça “güzel” ile ilgilidir. Estetik haz sanatın merkezinde bulunan istektir.

Duyumlar, akıl, ya da imgelemin yanında sezgi ve düş gücü sanatın bilgisinin oluşumunda etkin rol oynayan bilgi akutları arasında gösterilebilir. Hayal etmek sanat için olmazsa olmazdır. Bu bakımdan doğaya uygunluk sanat bilgisi için zorunluluk taşıyan bir neden değildir. Sanat bilgisinin dış dünyadaki gerçeklik hakkında doğru ya da onların oldukları gibi oldukları hakkında hakiki bilgi verme zorunluluğu yoktur.

Teknik bilgiye benzer bir şekilde, sanat bilgisi de insanlığın yaratıcı aklının önemli bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Sanat bilgisinin kendisine has öznel özelliği

vardır. Aynı zamanda sanat bilgisi özgündür. Eşsiz olmak sanat bilgisinin neredeyse en ön plana çıkan özelliğidir.

### **Dini Bilgi**

Dini bilgi temelde Tanrı'nın insanlara peygamberler aracılığıyla nasıl yaşamaları gerektiği ile ilgili bazı emir, yasak ve düzenlemeleri içeren vahiy yolu ile gönderilmiş kurallar bütünü olarak tanımlanabilir. Kutsal olan varlık ile insanlık arasındaki bilgisellik ilişkisini kapsar. Dini bilgi, mutlak bir imanı gerektirir. Eleştiri kabul etmez. Dini bilgi, bu bağlamda inanç ile doğrudan bağlantılıdır. Mutlak gerçeklik ile bağ kurulduğu için dini bilgi mutlaktır.

Bilen özne ve bilinen nesne arasındaki ilişki olarak en basit anlamda tanımladığımız bilgi, dini bilgi bağlamında bu tanımını aşar. Şöyle ki, aşkınsal bir varlık olarak Tanrı ile onun kuralları söz konusu olduğu için fizik yasalarının üzerinde bir kavrayışa ihtiyaç duyulur. Burada metafizik ve metafizik bilgiler devreye girer. Dini bilgide merkezde bulunan ön kabul, gördüğümüz ve göremediğimiz her şeyi ve doğal olarak özneyi de yaratan üstün varlık (ki onu Tanrı olarak tanımlarız) en doğru bilgiye sahiptir. Dini bilgi, bu bağlamda, Tanrı en doğru bilgiye sahip olduğu için, ona yönelmeli, onu dinlemeli ve dediklerine uyulmalı ideali temelinde kurulur.

Dini bilgi dogmatik bir bilgi türüdür, çünkü inanç temellidir. Kendisinden şüphe edilemediği için mutlaklardır. Burada şüphe temelli mutlaklık, yalnızca o dine ait insanlar için geçerlidir. Herhangi başka bir dine inanan kişiler sadece kendi dini inanç sistemleri tarafından çevrelenmiş ve mutlak dini bilgileri kendilerini kapsar. Bu bakımdan, dini bilgide değişme, bozulma ya da tartışma söz konusu edilemez. Dini bilgi kendi içinde mutlak olsa da tüm dini bilgileri düşündüğümüzde görelî bir yapıya sahip oldukları da söylenebilir.

Sanat bilgisine benzer bir şekilde, dini bilgide de doğaya uygunluk ya da doğruluk aranmaz. Bu bağlamda, dış dünya ya da doğanın kendisi dini bilgi ile çelişirse, bu durum dini bilginin mutlaklığına zeval getirmez aksine doğanın kendisinin yanlış olduğu düşünülür.

Dini bilgi dogmatik ve sistematiktir. Sanat bilgisi gibi özgünlük taşır. Kendine has bir paradigma içinde olduğu için, kendi topluluğunun içerek bir mantıksal tutarlılık taşır. Düzenleyici ve aynı zamanda kurallarına uyulmadığı takdirde yaptırım gücüne sahiptir. Genel hatlarıyla örgütlü bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Dogmatik olması bakımından sorgulanamaz ve doğruluğu ve kesinliği hakkında şüphe duyulamaz.

## **Ahlaki Bilgi**

Ahlaki bilgi genel hatlarıyla insan davranışları ile ilgili olan bilgi türüdür. İnsanlar davranışlarında mutlak iyinin peşinde koşarlar. Bu bakımdan yaşamlarının merkezine kendiliğinden iyi olan şeyleri koymaya çalışırlar. Böylece, yaşamlarını daha kaliteli ve davranışlarını da bu mutlak iyinin belirlemeleriyle oluşturmaya çalışırlar. Dini bilgiye benzer bir şekilde ahlaki bilgi de belli bir ilkeler ya da kurallar toplamıdır. Fakat ahlaki bilgide Tanrı kavramı zorunlulukla bulunmaz. Bir insan Tanrıya inanmadan da ahlaki davranabilir. Nasıl yaşamaları gerektiğini belirlediği için ahlaki bilgi de diğer gündelik, teknik ve dini bilgi gibi pratik boyuta sahiptir.

Felsefi olarak değerlendirildiğinde, “ödev anlayışı”, “sorumluluk”, “erdem”, “iyi” gibi kavramlar temelinde ahlakın sorgulanması “doğru nedir?”, “yanlış nedir?” gibi temel yargılar aracılığıyla etik değerlerin oluşumu analiz edilmektedir.

İyi davranış ile kötü davranış arasında ya da doğru ile yanlış yargılar arasında ölçütlerin belirlenmesi ve bunların birbirlerinden ayırt edilmesi ahlaka sahip, etik değerleri olan insan bilincinin bir göstergesidir. Duygularla ahlaki ve etik değerler birleştirildiği zaman vicdan dediğimiz içsel yargılama oluşumu ortaya çıkmaktadır. Temel olarak insanın ahlaklı davranması ister inançlı olsun ister olmasın bu vicdan oluşumu ve duyguları aracılığıyla gerçekleşmektedir.

## **Felsefi Bilgi**

Daha önce bahsettiğimiz bilgi türleri gibi felsefi bilgi de kendisine has bazı özellikler ile kendisini var eder. Felsefi bilgi için en önce söylenebilecek olan onun yığılan yani kümülatif bir bilgi türü olduğudur. Felsefe tarihi boyunca elde edilen veriler, akıl yürütmeler ve sonuçlar birbirine eklenerek bir bütün oluşturulur. Hali hazırdaki bütün üzerinde yeni güncel veriler ışığında eklemeler yapılmaya; önceki bilgiler aracılığıyla temellendirmeler yapılan yeni bilgilerin zemini sağlamlaştırılmaya çalışılır. Böylece bilgisel düzeyde zenginleşme gerçekleştirilmeye çalışılır. Böyle bir zenginlik sonucunda felsefe, diğer disiplinlere de kuramlarının felsefi temellendirilmesini sağlayacak bir kaynak yaratmış olacaktır.

Felsefi bilgi, zihinsel bir çabanın sonucu oluşur ve derin düşünmeye titiz çalışmaya ihtiyaç duyar. Elde edilen görüşler, öncelikle insan, doğa ve değerler alanı çerçevesinde sistem ve düzen gözetilerek oluşturulan bilgiler kümesi olarak nitelendirilir. Sistem ve düzen felsefi bilgi için çok önemlidir, bu sistemi ve düzeni

mantık ilkeleri sağlar. Özellikle, varlık alanı ön planda olmak üzere tüm alanlar hakkında değerlendirmeler ve akıl yürütmeler mantık ilkeleri doğrultusunda yapılır. Filozoflar arasında çelişkiler olsa da her bir felsefi sistem kendi içinde tutarlılık taşır. Çelişkiye açıkça yer yoktur.

Her bir konu hakkında görüş bildirebilme yeteneğine sahip olan felsefi bilgi, sistematik bilgiler bütünü ortaya koymayı ana hedef olarak belirler, böyle bir sistematik oluşmadığı takdirde o bilgi felsefi bilgi olarak değerlendirilemez.

Sistemli bilgiler üzerinde yükselmesine rağmen, felsefi bilgi hakkında onun ilerleme düşüncesine sahip olduğunu söylemek oldukça güçtür. Filozofların böyle bir niyet içinde buldukları düşüncesi de gerçekçi değildir. Felsefi bilgi, içinde bulunduğu toplumun yapısı, kültürel değerleri, sorunları doğrultusunda şekillense de ve bu nedenlerden ötürü sorunların çözümünde yeni yaklaşımlar üretebilir olsa da bunu ilerleme olarak düşünmek çok zordur. Aksine, felsefi bilginin sarmal bir şekilde geriye sıçramalar ve ileriye gitmeler ile süreci okuma niyetinde olduğu söylenebilir. Bu bakımdan, en son ortaya çıkan felsefenin en iyi felsefe olduğu gibi bir iddia doğru olmayacaktır.

Felsefi bilgi tarihten beslenir. Onu tarih dışı düşünemeyiz. Yığılan bir anlayışa sahip olduğu için, Antik Yunan filozofları başta olmak üzere, özellikle Platon, Aristoteles gibi, felsefe tarihi boyunca tüm filozoflar kendi çağlarında, toplumlarının sorunları bağlamında önemli figürler oldukları gibi, günümüz meselelerinde de sorunların çözümünde oldukça önemli düşünceler ortaya atılırken onların düşüncelerine başvurmadan yapamayız.

Felsefi bilgiler hakkında, doğruluk ya da yanlışlık kavramları herhangi bir şey ifade etmez. Kullanışlı olup olmadıkları bağlamında felsefi bilgilerin değeri ortaya çıkar. Bilimsel bilginin inceleme ve soruşturma ölçütleri gibi felsefi bilginin bir ölçütü bulunmaz. Herhangi bir felsefi sistemin tüm insanlar için ortak ve aynı zamanda tarih boyunca tüm zamanlarda geçerli olan, tüm iddialarının doğru olduğunu söylemek imkânsızdır. Aynı mesele hakkında iki filozofun iki farklı görüşü bile olabilir. Hatta aynı filozofun aynı konu hakkında zaman içinde birbirini çürüten iki ayrı görüşü bile olabilir.

### **Bilimsel Bilgi**

Bilimsel bilgi, tüm bilgiler arasında en sağlam bilgi türü olarak ele alınır. Çünkü inceleme konusu yapacağı nesneyi ya da doğayı belirli bir noktada, sınırlarını



belirleyerek, bilmek amacı merkezi konumda bulundurarak genel geçer bilgi oluşturmayı dener. Aynı zamanda sistemli ve yönteme sahip olan bir bilgi türüdür. Dış dünyadaki varlıklar hakkında, bilimsel yöntem kullanılarak deney ve gözlem sonucu elde edilen verilerin akıl yürütme yolu ile sağlamaştırılması sonucu elde edilen bilgi türüdür. Kısaca, bilimsel bilgi, nesnel, kesin, yönteme sahip, genel ve öngörülüdür. Nedensellik ilkesi üzerinde olgular hakkında hipotez oluşturma ve hipotezleri sınama işlemi bilimsel bilginin oluşum serüveni olarak görülebilir.

Bilgi türleri hakkında kısaca verilen bu bilgiler Popper'ın üç dünya kuramı bağlamında birlik ve bütünlük halinde değerlendirilecek ve Dünya III üzerinde konumlandırılacaklardır. Fakat öncelikle, bilgi bütünlüğünün değerlendirilmesinden önce kısaca yine aynı bağlamda bilgi felsefesine değinmek sınırlarımızın daha keskin bir şekilde çizilmesi bakımından önem arz etmektedir.

## **BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA BİLGİ FELSEFESİ**

Felsefenin ana konularından olan bilgi felsefesi bilgiyi araştırma konusu yapar. Bilginin, kaynağını, önemini, kapsamını, özünü ve sınırlarını inceleyip sorgulayan felsefi bir disiplindir. Bilgi denen şeyin kendisini inceler.

Bilgi felsefesi ele aldığı konuları belli başlı temel kavramlar çerçevesinde inceler. Bu kavramlardan en önemlileri “anlam”, “doğruluk”, “mantık” ve “gerçeklik” kavramlarıdır.

Bilginin özellikle değeri konusu sorunsallaştırılıp araştırma nesnesi yapıldığında, karşımıza ilk önce anlam kavramı çıkar. Herhangi bir önermenin bilgisel boyutu inceleme konusu yapıldığında, o önermenin doğru olup olmadığından önce anlamlı bir önerme olup olmadığına bakılır. Bu bakımdan, mantık ile bilgi felsefesi beraber işler. Dil, mantık boyutuyla ele alınır; çünkü önermesel ifadeler aracılığı ile anlamlı cümleler kurabilir ve onların doğruluklarını sorgulayabiliriz. Gerçeklik kavramı ise insan zihninin dışında var olan olgusal dünyayı işaret eder. Solipsizme düşmemek adına, gerçekliği kabul edip, olguların önermeler kurularak doğrulukları bilgi felsefesi aracılığıyla sorgulanabilir.

Detaylı bir inceleme yapmadan, genel hatlarıyla bilgi kavramının tarihsel gelişimi hakkında bir şeyler söyleyebiliriz. Platon, bilgi kavramını, gerekçelendirilmiş doğru inanç ifadesiyle tanımlar (Musgrave, 1997). Platon'a göre, fenomenal dünyada yani değişimin ve algıların yaşandığı bu dünyada yalnızca tahminlere sahip olabiliriz.

Bu dünya bize hakikatleri vermez. Gerçek bilgi idealar dünyasında bulunan bilgilerdir. İnsan ruhu bu dünyaya düşmeden önce idealar dünyasında bulunduğu için bu dünyadaki algılarımız doğrultusunda gördüklerimizi akılla hatırlamaya başlarız. Bu bağlamda, gerçek bilgiye akıl ile erişilebilir. Aristoteles'e gelince, o bilgiyi, "şeylerin özüne ilişkin zorunlu olarak doğru önermeler" olarak tanımlar. Platon'un aksine Aristoteles, gerçek bilgilerin idealar dünyasında olmadığını; bu dünyada nesnelere özlerinde bulunduğunu varsayar. Bu bakımdan, Platon'un öğretilerinden farklıdır. Felsefe tarihi boyunca bu iki büyük filozofu takip edip oluşturulan iki ana akım meydana gelmiştir. Empirizm ve rasyonalizm. Platon'u takip edenler rasyonalist kanatta bulunup mutlak, kesin bilgilerin bulunduğunu iddia ederken; Aristoteles'i takip edenler empirizm akımını oluşturup kesin ve mutlak bilginin olabileceğinden kuşku duymuşlar duyuların insanı aldatılabileceğini iddia etmişlerdir. Böylece, yanlışlanamaz mutlak bilgidir kuşku duyularak bilgilerimizin varsayımsal olacağı iddia edilerek bilimsel bilginin temelleri atılmış olacaktır (Musgrave, 1997).

Konumuz bağlamında Popper'ın bilgi üzerine düşüncelerine kısaca değinebiliriz. Popper, kendine has yaklaşımı ile eleştirel akılcı olduğunu belirtmiş ve eleştiri süzgecinden geçirilmemiş hiçbir bilginin bilgi olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmiştir. Bu bağlamda bilgiyi, tahmini, gerçek olgu dünyası ile örtüşmek anlamında doğru ama kesin olmayan bilgi olarak tanımlar. Bilginin Popper'a göre üretilme aşamasında diğer her şeyde olduğu gibi, tüm türlerin evrimleşmesinde ya da organizmaların dönüşümünde olduğu gibi, "Daha İyi Bir Dünya Arayışı" temelinde problem çözme arayışı içinde olmaları yatar. Aynı zamanda Popper'a göre, "Hayat Problem Çözmektir" ve karşılaşılan problemleri yanlışlamaya çalışmak bilgi sürecinin oluşumu ile benzerdir. Bu bakımdan, Popper, bilgi anlayışının kökenlerinin Sokrates'e dayandığını yani onun gerçek akılcılığını kendisine örnek aldığını belirtir (Popper, 1968, 236).

Popper şöyle der, "Gerçek akılcılık diyeceğim şey, Sokrates'in akılcılığıdır. Bu insanın sınırlarının farkında olmasıdır, ne kadar çok yanlışlıklarını ve bu bilgilerini bile ne kadar geniş çapta başkalarına borçlu olduklarını bilenlerin düşünsel alçak gönüllülükleridir. Bu akıldan pek çok şey beklemememiz gerektiğinin farkında olmaktır; akıl geliştirme, her ne kadar öğrenmenin tek yolu olsa da pek ender olarak sorunları kesin olarak çözdüğünün, açıkça bilmeyi değil, ancak eskisinden daha açık olarak bilmeyi sağladığının farkında olmak demektir" (Popper, 2010b, 293).

## Popper'ın Üç Dünya Kuramı

“Üç dünya kuramı, nesnel anlamda bilgi ya da düşünce ile öznel anlamda bilgi ya da düşünce arasındaki ayrıma dayanır. Öznel anlamda bilgi ya da düşünce bir zihin hali ya da davranış eğilimidir; nesnel anlamda bilgi ya da düşünce ise problemlerden, kuramlardan ve argümanlardan oluşur” (Irzık, 1990, 84).

Dünya 1, fizik nesnelere, dünya 2 ise düşüncelere doludur. Dünya 3 de düşüncelerin kamuya yansması sonucu somutlaşmalarından (örnek vermek gerekirse, kütüphaneler, yazılı eserler, makaleler kitaplar gibi) oluşur. Böylece, Popper'a göre, kamuya açık hale gelen somut ürünler eleştiriye açık hale gelir ve nesnelleşir. Nesnel bir kuram Popper için eleştiriye açık bir kuram olarak değerlendirilir. “Nesnel bir kuram derken, tartışılabilen, rasyonel eleştiriye tabi tutulabilen, tercihen sınanabilen bir kuramı kastediyorum” (Irzık, 1990, 89) der Popper.

“Başka bir deyişle, kuram ve hipotezlerimizi ortaya atarız. Böylece onları herkesin anlayıp eleştirme imkânı doğar. Gerekli donanıma sahip herkes ileri sürülen görüşlerin mantıksal açıdan tutarlı olup olmadığını, ampirik açıdan ise gözlem ve deney sonuçlarıyla uygun olup olmadığını sorgulayabilir, onları eleştirebilir. Bilimsel bilginin nesnellığı, ilke olarak herkesin böyle bir uğraşı yürütebilecek olmasından, eleştirilebilir olmasından kaynaklanır. Bilginin yürütülebilecek olmasından kaynaklanır. Bilginin nesnel olması bireylerin tümünden birden bağımsız olması değil, tek tek bireylerden bağımsız olması demektir. Bilginin kamusal niteliğinin anlamı budur” (Irzık, 1990, 89).

Popper “dünya 1”i fiziki çevre olarak yani, insanları ilgilendiren dış dünyanın konusu olarak ele alır. Bu bakımdan canlı ya da cansız olsun dış dünyanın tamamı bu alanın içindedir.

“Dünyada iki tür varlıktan söz ederiz” der Popper: “Canlı ve cansız varlıklar. Her ikisi de varlıklar dünyasına, maddi cisimler dünyasına aittir. Popper, “bu dünyayı dünya 1 olarak niteliyorum” der (Popper, 2005c, 18).

“Dünya 2” ise Popper için düşünsel bir alandır. Yaşantıların dünyası olarak da anılabilir. Zihinde gerçekleşen işlemler, zihin ve duygular bu alana aittirler. “Dünya 1” ile “dünya 2” arasında yapılan fiziksel ve zihinsel ayırım özünde o kadar da kolay yapılabilecek bir ayırım değildir.

Popper, felsefe tarihini ve toplumların tarihini sorun çözme tarihi olarak görür. Bu bakımdan, “dünya 1” ile “dünya 2” arasındaki ayırım anlam kazanır. Böyle bir ayırım, hali hazırdaki sorunları sınıflandırma ve formüle etme bakımından önem taşımaktadır. Benzer bir ayırımı felsefe tarihinde Kant'ın felsefesinde görebiliriz. Kant,

fenomen-numen ayrımını bilgi kuramsal bir anlayış çerçevesinde tasarlarlarken; Popper'ın ayrımı özünde nesnel bilgiye ulaşmak içindir. Bilginin temellendirilmesi ve bilgi bütünlüğünün oluşturulması Popper'ın böyle bir ayrıma gitmesini sağlayan en önemli amaçlar arasında gösterilebilir. Kant böyle bir ayrımı yaparak bilgidен nesneye geçmeyi planlarken; Popper ise tam tersine varlıktan bilgi boyutuna geçişi temellendirmek ister.

“... bu ayrımla vurgulamak istediğim tek şey, ‘dünya 1’ ile ‘dünya 2’nin daha ilk bakışta birbirinden farklı olmasıdır. ... aralarında yüklemsel bir ayrım yapmakla, öylesine bir ayrım yapmış değilim. Bu ayrım, yalnızca sorunları daha iyi formüle etmeye yarayacaktır” (Popper, 2005c, 18).

“Dünya 3” alanı Popper'ın bilgi bütünlüğünün oluşacağı ve aynı zamanda “dünya 2” temelli “dünya 1”in fiziksel nesnelere biçimlenerek birer ürün halinde karşımıza çıkacağı bir alan olarak tasarlanır. Dahası, insan zihninin fiziksel nesnelere dayandırmadan ürettiği ürünler, matematiksel ifadeler ve hatta imgelemin ürünleri gibi tüm diğer şeyler dünya 3’ün ürünleri olarak karşımıza çıkar.

Popper, şöyle der; “‘Dünya 3’ olarak tanımladığım dünya ise, insan aklının yarattığı nesnel ürünlerin dünyasıdır, yani ‘dünya 2’den doğan insansal ürünlerin dünyasıdır. ‘Dünya 3’, yani insanoğlunun yarattığı eserler dünyası, kitap, senfoni, resim, heykel, ayakkabı, uçak, bilgisayar gibi eserleri ve kuşkusuz ‘dünya 1’e ait olan, tencere ve sopa gibi maddi cisimleri de kapsar. İnsansal yaratı biçiminde ortaya çıkan planlı ve istendik tüm ürünleri ‘dünya 3’ olarak sınıflandırmak, bu terminolojinin anlaşılabilirliği için önemlidir” (Popper, 2005c, 19).

Popper için kısaca, “dünya 1” dış dünya gerçekliği, “dünya 2” düşünce alanı ve “dünya 3” ise bu iki dünyanın kesişiminden doğan kültür dünyası olarak belirtilebilir. Böylece, her dünyanın gerçekliği, birbirinden etkilenir, birbiriyle bağlantılı yapıya sahiptir. Dünya olarak bahsi geçen her bir alan, kozmik olarak bir gerçekliği olup var olan dünyamız dışında bir dünya olarak tasarlanmamış; aksine, bu aktüel dünyanın gerçekliğinin girift halde iç içe geçmiş olan parçalar bütünü anlamını taşır.

Popper şöyle der: “Bana göre ‘dünya 3’ gerçektir ve yaşantımızda maddi olmayan çok önemli bir yeri vardır, bunlar da örneğin sorunlardır” (Popper, 2005c, 20). “Bilginin çıkış yeri, algılar ya da gözlemler, veri birikimi veya olgular değil, problemlerdir” (Popper, 2005c, 80). Böylece “dünya 3” problem çözme temelli oluşturulan tüm bilgi türlerini kendi içinde barındırarak bilgi bütünlüğüne katkı sağlayabilir.

## **Sonuç**

Sonuç olarak bu çalışmada bilgi bütünlüğü bilgi felsefesi temele alınarak, Popper'in üç dünya kuramı bağlamında ele alınmıştır. Bilgi türleri sınıflandırılarak, özellikleri verilmiş ardında da aralarındaki farklar gözetilerek bütünlük halinde değerlendirilmesi Popper'in üç dünya kuramı üzerinden verilmeye çalışılmıştır.

Gündelik bilgi, teknik bilgi, sanat bilgisi, dini bilgi, ahlak bilgisi, felsefi bilgi ve bilimsel bilgi olarak ele aldığımız bilgi türleri birbirlerinden oldukça farklı bakış açıları, yöntemleri, inceleme nesnelere gibi özellikleri olsa da Popper'in üç dünya kuramı bağlamında bir bütünlük halinde birbirlerini zaman zaman etkileyen büyük bir küme olarak buldukları dile getirilmiştir. Bilgi felsefesi ve bu felsefenin bilgiye bakış açısını Popper'in gözünden ele alarak toplumlar ve insanlık adına bilgi türlerinin büyük bir küme olarak çalışmalarını gerektiği ki bunu da Popper'in "dünya 3" kavramı içinde gerçekleştirdikleri iddia edilmiştir.

Öznel olsun nesnel olsun, inceleme konusu insan, doğa ya da değerler olsun, yöntemi olsun ya da olmasın metafizik bir varlık hakkında olsun ya da gündelik herhangi bir obje hakkında olsun elde edilen tüm bilgilerin bütünlük haline getirilmesi Popper için "dünya 3" içinde ortaya çıkan büyük bir olaydır. Böylece, dünyamız büyük bir felaket ile karşılaşsa ve tüm kütüphaneleri, üniversiteleri, ya da bilginin saklandığı tüm fiziki yerler yok olsa bile, "dünya 3" sayesinde bütünlük haline getirilen bilgi türleri tekrar yeşermeye başlayabilir.

Popper, insanlık tarihinin problem çözme tarihi olduğu belirttiği ve sorunların çözümünde nesnel bilgiler topluluğuna ihtiyacımızın olduğunu belirtir. Böyle bir sorun çözen birliğin "dünya 3" ile karşımıza çıkabileceğini belirtir. Sonuç olarak, bilgi türlerinin bir arada ve birbirlerini yeri geldiğini etkileyerek geliştirmeleri nesnel bilginin oluşumunu sağlayacak ve "dünya 3" ile bilgi bütünlüğü sağlanmış olacaktır.

## KAYNAKÇA

Irzık, Gürol. “Karl Popper’ın Üç Dünya Kuramı ve Bilimsel Bilginin Nesnelliği”, *Felsefe Tartışmaları*, 7, (1990), 45-57.

Musgrave, Alan. *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*. çev. Pelin Uzay. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.

Popper, Karl Raimund. Truth, Rationality, And The Growth of Scientific Knowledge, içinde (ss. 250-325) *Conjectures and Refutations*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

Popper, Karl Raimund. *Objective Knowledge*. London: Oxford, 1972.

Popper, Karl Raimund. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. çev. İlknur Aka İbrahim Turan, 3. Basım, İstanbul: YKY, 2005’a.

Popper, Karl Raimund. *Hayat Problem Çözmektir*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: YKY, 2005b.

Popper, Karl Raimund. *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, çev. İlknur Aka, İstanbul: YKY, 2005c.

Popper, Karl Raimund. *Bitmeyen Arayış: Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, çev. Mustafa Acar, İstanbul: Plato Yayıncılık, 2006.

Popper, Karl Raimund. *Açık Toplum ve Düşmanları I. Cilt Platon*, çev. Mete Tuncay, 4. Basım, İstanbul: Liberte Yayınları, 2010’a.

Popper, Karl Raimund. *Açık Toplum ve Düşmanları II. Cilt Hegel, Marx Ve Sonrası*, çev. Mete Tuncay, 4. Basım, İstanbul: Liberte Yayınları, 2010 b.

**İSLÂMÎ İLİMLERE BÜTÜNCÜL BAKIŞ  
-HADİS İLMİ ÖRNEKLEMİNDE BİR ANALİZ-**

**PROF. DR. SELÇUK COŞKUN**

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesine

Ankara

Türkiye

ORDİC: 0000-0003-0350-7336

E-Mail: [selcuk.coskun@asbu.edu.tr](mailto:selcuk.coskun@asbu.edu.tr)

# İSLÂMÎ İLİMLERE BÜTÜNCÜL BAKIŞ

## -HADİS İLMİ ÖRNEKLEMİNDE BİR ANALİZ-

*Prof. Dr. Selçuk Coşkun\**

### Giriş

Hayat bir bütündür ve onda olan her şeyin bir faili vardır. Bu fail, belirli bir zaman diliminde, belirli bir mekânda, belirli bir toplumda ve belirli bir hâlet-i ruhiye içerisinde bir şey yapar ya da söyler. Ona ait olan bu söz ve olay, daha sonraki nesillere aktarılırken olayı kuşatan haricî bütün unsurları, dâhili sâikleriyle beraber ve aynı anda aktarmak mümkün değildir. Ne zamana ve kime ait olursa olsun, bir olay gelecek nesillere ancak bir bölümü veya parçasıyla aktarılır. Zira bütünü, bütün unsurlarıyla ve yekpare aktarmak hemen hemen imkânsız gibidir. Bugünün video, ses ve görüntü kaydedici teknolojik gelişmelerinde dahi bu durum mümkün değildir. Öyleyse, gelecek nesiller, geçmişte olan bir olayla ilgili bir rivâyeti değerlendirirken bu rivâyetin veya haberin, bütünün bir parçası olduğu bilinciyle hareket etmelidir.

Aynı durum Hz. Peygamber hakkındaki haberler için de geçerlidir. O, tarihin belirli bir coğrafyasında, belirli bir mekânda, belirli bir zamanda, belirli bir toplumda ve belirli bir hâlet-i ruhiyeye sahip olarak yaşamış, bu esnada bazı şeyler yapmış, söylemiş veya bazı tutumlar sergilemiştir. İslâm alimleri, ona ait olan bütünü gelecek nesillere aktarırken gündemlerine aldıkları meseleyle bağlantılı olan kısmını rivâyet etmek zorunda kalmışlardır. Bu durum rivâyetin ya da haberin doğasında olan bir zorunluluktur. Zira yukarıda da bahsedildiği gibi bütünü, onun haricî ve dâhili unsurlarıyla yek vücut bir şekilde aktarmak adeta imkânsızdır.

Durum bu olunca bize ulaşan haber yani hadis, bütünün kendisi değil, bir parçası olmaktadır. Bu parçalar bir araya getirildiğinde “bütün” ortaya çıkacak ve doğru değerlendirme sağlanacaktır. Zira bütün, kendisini oluşturan parçaların tamamından daha fazla şey ifade eder. Hz. Peygamber ve onun içerisinde yetiştiği ortamı, bir yapbozun bütünü yani büyük fotoğraf olarak değerlendirelim. Bu yapboz, onu oluşturan rivâyet parçalarına bölünerek günümüze ulaşmıştır. Şimdi bizim yapmamız gereken şey, yapboza ait bu parçaların her birini yerli yerine koyarak “bütün resmi” aynen

---

\* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. E-mail: selcuk.coskun@asbu.edu.tr



ortaya koymak olmalıdır. Aslında hadisçi, bütüne ait olduğu iddia edilen parçaların gerçekten ona ait olup olmadığını tesbit ederek sonraki nesillere aktarır. Bizler ise o parçaları yerli yerine koyup birleştirerek Hz. Peygamber’i doğru anlamaya çalışırız.

## BÜTÜNCÜL BAKIŞ

“Bütünlük” Türkçede parçalanmamış, tam, eksiksiz anlamındaki “bütün”ün nitelik bildiren halidir.<sup>80</sup> Arapça ve Osmanlıcada “külliye, külliye” şeklinde ifade edilen<sup>81</sup> bu anlam, İngilizcede “totality” kelimesiyle karşılanmaktadır.<sup>82</sup> Bütünü meydana getiren nesnelere her birine de “parça” denilir.<sup>83</sup> Parça, Arapça ve Osmanlıcada “cüz”,<sup>84</sup> İngilizcede de “part”<sup>85</sup> kelimeleriyle ifade edilmektedir.

Sadece kelime anlamıyla sınırlı kalmayan “bütünlük” kelimesi, farklı bilim dallarında “ekonomik bütünlük”,<sup>86</sup> “kişisel bütünlük”,<sup>87</sup> “şirde bütünlük”,<sup>88</sup> “yapısal bütünlük”<sup>89</sup> şeklinde kavramsal bir anlam kazanmıştır. Bununla beraber, söz konusu kavrama özel anlam yükleyen bilim dallarının başında toplumbilim ve felsefe gelmektedir.

Toplumbiliminde bütünlük, bütün varlıkların birbirleriyle ilişki halinde bulduklarını, karşılıklı etkileşimi ve herhangi bir şeyi incelerken onun başka şeylerle olan ilişkisini göz önünde tutmak gerektiğini dile getirmek<sup>90</sup> için kullanılır.

Felsefede, “bütüncülük” ve “bütün-parça ilişkisi” gibi konularda gündeme gelen bu husus, genel olarak bir bütünün parçalarının toplamından daha fazlasını ifade ettiğini düşünen, bir bütünün parçalarına ve bu parçaların birbirleriyle ilişkilerine dair yapılan açıklamayla bütüne ilişkin tam bir bilgi edinmenin mümkün olamayacağını savunan,

<sup>80</sup> Bk. *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 1982), 145-146.

<sup>81</sup> Bk. *el-Müncid fi'l-Lüğa* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1983), 693; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1984), 638.

<sup>82</sup> *İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü* (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1989), 1036.

<sup>83</sup> *Türkçe Sözlük*, 642

<sup>84</sup> İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 120; Devellioğlu *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 182.

<sup>85</sup> *İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü*, 702

<sup>86</sup> Bk. Esin, Arif, Rekabet Hukuku, [www.esrc.com/www/24.asp](http://www.esrc.com/www/24.asp). (Erişim tarihi 20.11.2003)

<sup>87</sup> Bk. Doğan Cüceloğlu, *Savaşçı* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1999). ([www.gata.edu.tr/kutuphane/Kitap\\_Ozetleri/savasci.htm](http://www.gata.edu.tr/kutuphane/Kitap_Ozetleri/savasci.htm)). (Erişim tarihi 20.11.2003)

<sup>88</sup> Sabit Kemal Bayıldiran, ([www.adanasanat.com/sabit\\_kemal/siirde\\_butunluk.htm](http://www.adanasanat.com/sabit_kemal/siirde_butunluk.htm)) (Erişim tarihi 20.11.2003)

<sup>89</sup> [www.isq.pt/turkish/corecompet\\_bottom17.htm](http://www.isq.pt/turkish/corecompet_bottom17.htm) (Erişim tarihi 20.11.2003)

<sup>90</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Toplumbilim Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 57.

dolayısıyla bir ifadenin açıklanmasında bütüne parçalarından daha büyük önem atfeden ve parçalarına karşı bütünün önceliğini vurgulayan her türden öğretiyeye verilen addır.<sup>91</sup>

Parçayla, bir bütünü ya da bir toplamı meydana getiren şey ya da öge; buna karşın bütünlü de parçalardan meydana gelen şey ya da yapı anlaşıldığında bu iki şey arasındaki ilişki (parça-bütün ilişkisi) gündeme gelmektedir.<sup>92</sup> Bu bağlamda, bazı düşünürler, bütünlülerin var olmadığını, yalnızca parçaların var olduğunu öne sürerken diğer bazıları yalnızca bütünlülerin var olduğunu, parçaların olmadığını öne sürmüşlerdir. Buna bağlı olarak bir grup, bütünlülerin parçalara, parçaların bütünlüye olduğundan daha fazla bağımlı olduğunu savunurken diğer bir grup, parçaların bütüne, bütünlüye parçalara olduğundan daha fazla bağımlı olduğunu öne sürmüştür.<sup>93</sup>

Bütünlüye önceliğini vurgulayanlar bütünlüye niteliklerinin, parçalarının nitelikleriyle tanımlanamayacağını düşündüklerinden genelde parçanın ait olduğu bütüne göndermede bulunmaksızın açıklanmasının ve yorumlanmasının imkânsız olduğunu ya da en azından böyle bir açıklamanın yetersiz olacağını savunurlar.<sup>94</sup>

Bütüne ilişkin gerçek açıklama ya da bilgi, bütünlüye parçaları bilindiği, analiz edildiği ya da açıklandığı zaman değil de ancak ve ancak birbirleriyle karşılıklı bir etkileşim içinde bulunan ve yalnızca parçaları sayılması suretiyle açıklanamayan fonksiyonlar ya da faaliyetler üreten parçalarının karşılıklı ilişkileri ele alındığı zaman mümkün olur. Bütün-parça ilkesi adı verilen bu ilkeyle bir bütünlüye parçalarının karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içinde bulunduğunu, parçalardan birinde meydana gelen bir değişikliğin diğer parçalar ya da bütünlüye özellikleri ya da fonksiyonlarında da bir değişikliğe yol açacağı savunulur.<sup>95</sup>

Bütün bunların yanında “Bütünlüye parçalarına indirgemek yanlıştır, ama parçalarının bilgisi edinilmeden de bütünlüye niteliği anlaşılabilir. Parçaların bilgisini bütüne dayandırmak gerektiği gibi, bütünlüye bilgisini de parçalarının bilgisine dayandırmak gerekir.”<sup>96</sup> şeklinde daha uzlaştırmacı görüş ileri sürenler de bulunmaktadır.

Düşünce olarak yeni olmamakla beraber kavramsal anlamda bütünlük, ilahiyat alanında da kullanılmaya başlamıştır. Öncelikle Kur’ân’la bağlantılı olarak kullanılan bu kavramla genelde Kur’ân’ın kendi iç bütünlüğü anlaşılmaktadır ki “konulu tefsir”

<sup>91</sup> Bk. A. Baki Güçlü vd., *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2000), 181

<sup>92</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 180.

<sup>93</sup> Bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 180-181

<sup>94</sup> Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, 270.

<sup>95</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 181

<sup>96</sup> Hançerlioğlu, *Toplumbilim Sözlüğü*, 57.

çalışmalarında bu düşünceye vurgu yapılmaktadır.<sup>97</sup> “Kur’ân” ve “bütünlük” kelimeleri, Albayrak’ın eserinde yan yana kullanılmaktadır. “Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine” adlı bu eserde; “Kur’ân tekrar tekrar okununca, en küçük birimi olan harflere, kelimelere, yan cümlelere, ana cümlelere, cümlelerden müteşekkil âyetlere ve bu âyetlerin oluşturduğu daha büyük pasajlara kadar her Kur’ân parçasının başlı başına görevler yüklendiği gibi, Kur’ân bütünlüğü içinde, birbirleriyle bağlantılı bir yapı oluşturduğu gözlenir.”<sup>98</sup> denilerek, bir nevi bütünlüğün çerçevesi ortaya konulmaktadır. Buna göre meselâ; “Kur’ân’a göre Allah’ın dilemesini, bütünlük içinde anlarken, O’nun yaratıcılığını, kudretini, adâletini, hikmetini ele alan pasajlarla birlikte, insanın sorumluluğu, iradesi, yapıp ettiklerinden dolayı ceza veya mükâfatla karşılaşması gibi hususlardan bahseden ifadeleri de göz önüne almak gerekir”.<sup>99</sup>

Zaman zaman konunun önemine vurgu yapan Fazlur Rahman ise tefsir usûlünün yeterli olmayışından ve parçacı yaklaşımdan yakılarak alimlerin, genelde Kur’ân’ın temel bütünlüğünü anlama başarısızlığı ile birlikte tatbikatta çeşitli âyetlerin kelimelerini (Kur’ân’ın bütünlüğünden kopararak) yalnız başlarına hüküm çıkarmak için kullanmakta ısrar ettiklerini ve bu “parçacı” (atomistic) yaklaşımın sonucu olarak içeriği hiç de hukukla ilgili olmayan ayetlerden, çoğu zaman hukukî hükümler çıkarıldığını<sup>100</sup> belirtmektedir. Bu yaklaşımıyla o, “bütünlük”ün alternatifinin “parçacı” yaklaşım olduğunu ve bunun Kur’ân’ı anlamada yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Ona göre vahiy sürecinde Peygamber’in durumunu, iç hayatını/zihnini, şahsiyetini ve toplumsal şartlarını hesaba katmayan yaygın görüş, Kur’ân’ın “lafzî tatbiki” gayretindeydi. Halbuki onun vahiy anlayışı, Kur’ân’ın kendisine dayanan bütüncül bir anlamadır.<sup>101</sup>

Bütünlük, ilk başta Kur’ân için gerekli bir metot olarak algılanmış, Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılabilmesi için onun bir bütün halinde ele alınması vurgulanmıştır. Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri başka bir ifadeyle Kur’ân’ın kendi bütünlüğü içinde anlaşılması gereği, aslında İslâm’ın başlangıcından beri bilinen ve yeri geldikçe

---

<sup>97</sup> Bu tür çalışmalar, en azından konu bütünlüğünü sağlamaya yönelik teşebbüslerdir. Konulu tefsire yönelik özellikle Fazlur Rahman, Muhammed el-Hicâzî, Emin el-Hûlî ve Mevlüt Güngör’ün çalışmalarından bahsedilmektedir. Bk. Halis Albayrak, *Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 50-51.

<sup>98</sup> Albayrak, *Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine*, 21-22.

<sup>99</sup> Albayrak, *Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine*, 49

<sup>100</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Fecr Yayınevi, 1990), 69

<sup>101</sup> Adil Çiftçi, Fazlur Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 89.

alimlerce önemi vurgulanan bir husustur.<sup>102</sup> Ancak Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içerisinde anlaşılmasının gereği, onun anlaşılması için başka hiçbir şeye ihtiyaç duyulmadığı anlamına da gelmemelidir. Zira Kur'ân, Hz. Peygamber'e nazil olmuş ve Hz. Peygamber'in ahlâkı olmuştur<sup>103</sup>. Bu anlamda Rasûlullah'ı yaşayan Kur'ân olarak tarif etmek yanlış olmamalıdır. Durum bu olunca, Kur'ân'ın bütünlük içerisinde anlaşılması, sadece kendi iç bütünlüğü ile değil, onun sünnet ile oluşturduğu bütünlüğü de kapsmalıdır. Bu bakış açısından olsa gerek, bazı alimler sünnetin Kitap'a hâkim (hükmedici/kâdiyetün) olduğunu söylemiş ve bununla sünnetin, Kitâb'ın getirmiş olduğu hükümlerin şerh ve tefsiri mertebesinde olduğunu, Kur'ân'a sünnet penceresinden bakılması gerektiğini ifade etmek istemişler<sup>104</sup> ve Kur'ân'ın ancak sünnet bütünlüğü içerisinde sağlıklı olarak anlaşılacağını, uzun uzadıya açıklamışlardır.<sup>105</sup> Hatta onlar, sahâbenin söz ve uygulamalarını da sünnet kavramı içerisinde görmüşler ve bütünlük açısından onun da göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmişlerdir.<sup>106</sup> Buna göre, Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğü yanında, onun sünnetle bir bütün oluşturduğu ihmal edilmemelidir ki bunu doğrular mahiyette çalışmalar da yapılmıştır.<sup>107</sup> Kur'ân-Sünnet bütünlüğü, ister bu şekilde telaffuz edilsin isterse edilmesin, tarih boyunca gözetilen bir husus olmuştur.

Hadîs ilminde bütünlük ise son zamanlarda gündeme gelmekle beraber buna delâlet eden kavramların varlığı, onun en azından zihniyet olarak klâsik eserlerde de var olduğunu göstermektedir. İslâm alimlerinin hadîsleri bir bütün olarak ele alma, değerlendirme ve ona göre bir sonuca ulaşma meselesini hemen ilk devirlerde ele aldıkları ve bunu metotlaştırmaya çalışarak gelecek nesillere aktarmaya gayret ettikleri bir gerçektir. Hadîslerin şerhleriyle ilgili eserler vermiş alimlerin, bir taraftan hadîslerin sened ve metinlerini açıklarken bir taraftan da o konuyla ilgili olup kendilerince malum olan diğer rivâyetleri, bunların kimler tarafından nakledildiklerini, hangi kitaplarda bulduklarını, içinde geçen kelime ve kavramların hangi anlama geldiklerini, varsa

<sup>102</sup> Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 11

<sup>103</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kureşî en-Neysâburî, *Sahîh*, thk. Muhammed Fuat Abdalbâkî (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, tsz.), "Müsafirîn", 139 (1/513); Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 6/54, 61.

<sup>104</sup> Bk. Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli'l-ahkâm* (Kahire: Mektebetü ve Matbaatu Muhammed Ali, tsz.), 4/7

<sup>105</sup> Bk. eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/5-48.

<sup>106</sup> eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/47.

<sup>107</sup> Bk. Necati Kara, *Kur'ân-Sünnet Bütünlüğü* (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1995), 319.

edebî unsurlarını, hadîsin bab başlığıyla ilgisini vs. belirtmeleri, geçmişte alimlerin bütünlük meselesine yer verdiklerini gösteren delillerdendir.<sup>108</sup>

Bu anlamda örnekleme maksadıyla bütünlüğü çağrıştıran hadîs ıstılahlarından bazılarına işaret etmek yerinde olacaktır. Bu ıstılahlardan biri “cem”dir. “Cem”in bir anlamı, “Her konudan hadîsleri, çeşitli tertiplerde bir araya getirerek eser meydana getirmek veya muayyen kitaplardaki ya da bütün kitaplardaki hadîsleri ele alarak eski veya yeni düzende yeni bir eserde toplamak”tır. Bu çalışmalar, bir anlamda değişik eserlerdeki hadîsleri bir eserde toplamak/bütünleştirmek için yapılmıştır. Her konudan hadîs ihtiva eden eserlerin bir eserde toplanması işlemi “cem beyne’l-kütüb”, “cem’u’z-zevâid”, “cem’u’l-âmmе” gibi tabirlerle de ifade edilmiştir. Bunun yanında, belirli konulardaki hadîsleri ihtiva eden eserlere yönelik cem’ çalışmaları da yapılmıştır.<sup>109</sup> Ahkâm, ahlâk, tıp, dua gibi belirli konulardaki hadîsler, değişik hadîs kitaplarında toplanarak, bir konudaki bütün hadîsler bir araya getirilmeye ve konu bütünlüğü oluşturulmaya çalışılmıştır. Şüphesiz çeşitli bakış açılarına göre hadîsleri bir araya

<sup>108</sup> Ali Osman Ateş, “Günümüzde Hadîslerin Değerlendirilmesinde Göz Önüne Alınması Gereken Bazı Hususlar ve Hadîsin Geleceği İle İlgili Bazı Düşünceler”, Hadîsin Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu, Samsun, 1993, 116.

<sup>109</sup> Bk. Abdullah Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş, 1987), 43; Ebu’l-Hasan Rezîn b. Muâviye el-Abderî es-Serâkustî’nin (ö.535/1141) el-Cem’ Beyne’l-Usûli’s-Sitte adlı eserini ve Mecdüddîn ibnu’l-Esir el-Cezerî’nin (ö.606/1209) Câmi’u’l-Usûl li-Ahâdîsi’r-Resûl isimli eserleri örnek verilebilir. el-Bûsîrî (ö.840/1436), *Sünenu ibn Mace*’de bulunup da *Kütüb-i hamse*’de bulunmayan hadîsleri yani *Sünenu ibn Mace*’nin *Kütüb-i hamse*’ye zevâidini tesbit edip *Misbâhu’z-zucâce fi zevâidi ibn Mâce* isimli eserini yazmıştır. Nûreddin el-Heysemi (ö.807/1404) ise altı kitabın *Kütüb-i Sitte*’ye olan zevâidini *Mecme’u’z-zevâid ve menba’u’l-fevâid* isimli eserinde toplamıştır. Söz konusu bu altı kitap Ahmed b. Hanbel, el-Bezzâr ve Ebu Ya’lâ’nin Müsned’leriyle et-Taberânî’nin üç Mu’cem’idir. Yine İbn Hacer (ö.852/1448), sekiz Müsned’in *Kütüb-i Sitte* ile *Mecme’u’z-zevâid*’e olan zevâidini çıkarmış ve *el-Metâlibu’l-âliye* isimli eserini yazmıştır. Zevâidi çıkarılan mezkûr sekiz Müsned, et-Tayâlisî, el-Humeydî, el-Adenî, Musedded, İbn Menî’, İbn Ebî Şeybe, Abd b. Humeyd ve İbn Ebî Usâme’ye aiddir. Bu sahada, yani her konudan hadîsler ihtiva eden eserler konusunda en büyük adımı ilk olarak Celâluddîn es-Suyûtî (ö.911/1505) atmıştır. Şöyleki, o, bütün hadîsleri bir kitapta toplamayı düşünmüş ve bunu gerçekleştirmek için çalışmıştır. Bu maksadla üç eser yazmıştır. Önce *el-Câmi’u’l-kebîr* isimli eserini yazmaya başlamış ve bu eserde, önceden tesbit ettiği 70 küsur hadîs kitabındaki hadîsleri toplamaya başlamıştı. Müellif daha sonra bu eserini bitiremeyeceğini düşünerek, muhtasar bir kitap yazmaya yönelmiş ve *el-Câmi’u’s-sağîr* isimli kitabını yazmıştır. es-Suyûtî bu eserini başta muhtasar tutmuş ve onda *Kütüb-i Sittede* bulunan bazı hadîslere bile yer vermemiştir. Sonra bunu telafi için ayrı bir eser yazmıştır. *Ziyâdâtu’l-Câmi’i’s-sağîr* ismini verdiği bu eserde 4440 hadîs toplamıştır. Yusuf en-Nebhânî (ö.1350/1932), *el-Câmi’u’s-sağîr* ile *Ziyâdât*’ı birleştirip *el-Fethu’l-kebîr* ismiyle bir eser yazmış, Alâuddîn Ali el-Muttakî el-Hindî (ö.975/1567) ise bu eseri konularına göre tasnif etmiş, ana konuları yani “kitâb”ları harf sırasına koyarak *Kenzu’l-ummâl* isimli eserini meydana getirmiştir. Halen elde mevcut en geniş hadîs kitabı olan bu eserde 46 bin küsur hadîs bulunmaktadır. Mansûr Ali Nâsîf’ın *et-Tâcu’l-câmi’ li’l-usûl*’ü bu çeşit eserlerdendir. Çoğu hadîsleri kütüb-i hamseden seçilen bu eserde îman, ilim, ibâdet, muâmelât, fezâil, tefsîr, cihad, ahlâk ve gaybî konular gibi her konudan hadîsler toplanmıştır. el-Beğavî’nin (ö.516/1122) *Mesâbihu’s-sünne*’si, Mecdüddîn İbn Teymiyye(ö.728/1328)’nin *el-Munteka*’sı bu çeşit eserlerdendir ve sadece ahkâm hadîslerini bir araya getirmişlerdir. Yine el-Münzirî’nin (ö.581/656) *et-Terğîb ve’t-terhîb* adlı eseri de bu tür eserlerdendir ve iyiliklere teşvik eden, kötülüklerden korkutan hadîsleri yani terğîb ve terhîb hadîslerini bir araya toplamıştır.

toplayan bu eserler, hadîslere bütüncül bakışı sağlama açısından önemli katkılarda bulunmuşlardır. Özellikle belirli konulardaki hadîslerin değişik kitaplardan alınarak bir eserde toplanması, konu bütünlüğünü oluşturması açısından son derece önemlidir.

Cem' terimine ilaveten, klasik eserlerde bütünlüğü çağrıştıran hadis ıstılahlarından bir diğeri de "şerh" terimidir. Şerh, Bir hadisin sened ve metninin (veya bir kitabın), dil, muhteva, hüküm vb. yönlerden açıklamasını yapmak, anlaşılması güç, izaha muhtaç kısımlarını izah etmek manasına gelmekte olup hadîse değişik açılardan bakarak daha geniş bir perspektif sunmaktadır.

Hadis ilminde kullanılan bazı kavramlar ise bütünün parçalandığını göstermektedir. Her ne kadar bu kavramlar parçaya delalet etse de onun bir bütünden bölünüp parçalandığını hatırlatarak bütün fikrini telkin etmektedir. Söz konusu kavramlardan bazıları ise şunlardır:

Taktî': İki hüküm ihtiva ettiği için bir bütün metni bölmek anlamına gelmekte olup âlimlerin çoğuna göre caizdir. Bu bölme işleminde uyulması gereken kural, manaya hâlel getirmemektir.

İhtisâr: Bir bütün hadîsin bir kısmını rivâyet edip diğeri kısmını rivâyet etmemek demektir.

Manayla Rivâyet: Hadîsin manasını rivâyet etmek anlamına gelen ve onun bütünlüğünü bozabilen tasarruflardan bir diğeri. Bazı âlimler, hadîsin lafızlarını, medlulünü, maksudunu, ne manaya geldiğini bilmeyenlerin ve tevkîfi, lafızla ibadet edilen, cevâmiu'l-kefîm cinsinden olan hadisler gibi hadislerin manayla rivâyetinin caiz olmadığını belirtmektedirler.

## HADİSTE İLMİNDE BÜTÜNCÜL BAKIŞ

Hadîste bütünlüğü sağlayan temel unsurlar olarak da ifade edebileceğimiz bu hususları tesbit, anlama ve anlatma olarak başlıklandırabiliriz. Bunları üç sacayağı gibi değerlendirmek mümkündür. Biri olmazsa diğeriinde noksanlık olacağı, dengesizlik olacağı pek tabiidir.

### a. Tesbitte Bütünlük

Kur'ân'ın sübutu kat'idir. Hadîslere gelince az bir kısmı yani mütevatir olanlar hariç geri kalan hadîslerin sübutu zannîdir. Kur'ân'ın Allah Teâla'ya nisbeti konusunda en ufak bir tereddüt yoktur, onun Allah'a aidiyeti kesindir, kat'idir; ancak mütevatir

hadîsler dışındakilerin Hz. Peygamber'e nisbeti, Kur'ân kadar kesin ve kat'î değildir. Başka bir ifadeyle Kur'ân için geçerli olmayan nisbet yani sıhhat problemi, hadîsler için geçerlidir ve onların kuşatıcı bir bakışla incelenmesi gerekmektedir. Bundan dolayı hadîslerin bütünlük içerisinde değerlendirilmesi ilk dikkat edilmesi gereken husustur. Tesbit aşamasındaki bütünlüğü oluşturabilmek için önceden verilmiş tashîh ve taz'îf hükümlerini göz önünde bulundurmakla beraber gerektiğinde yeniden bir tashîh ve taz'îf işlemi gerçekleştirilebilir. Bunu yaparken hem sened hem de metin tenkidi bir bütün halinde yapılmalıdır. Bu aşamalardan sonra hadîsin sahih olup olmadığına karar verilmelidir. Gerek sened ve gerekse metin tenkidinin bütüncül bir tarzda uygulanması sonucu sahih hükmü verilen hadîs/hadîsler için anlama/delâlet problemi gündeme gelecektir.

### **b. Anlamada Bütünlük**

Anlamada bütünlük; Hz. Peygamber'e ait olduğuna karar verilen bir söz, fiil veya takririn (hadîsin), onun maksadına uygun olarak anlaşılabilmesi için parça rivâyetlerin bütünlüştürülmesi ve hadîsin dil özellikleri, bağlam ve bağlayıcılık bütünlüğünde anlaşılması şeklindeki ana başlıkları kapsamaktadır.

### **c. Anlatımda Bütünlük**

Yukarıdaki araştırmalar, sadece araştırmacının hadîsi/hadîsleri doğru tesbitini ve anlamasını sağlamak için yapılırsa, hadîsin bütünlük içerisinde anlaşılması için yeterli sayılabilir. Ancak bu anlamalar, başkalarına aktarılacaksa, muhatabın bunu doğru anlaması için gerekli tedbirler alınmalıdır. Bu manada, muhatabın inancı, hadîs ve sünnet bilgisi, bu bilgiye olan ihtiyacı vs. gibi hususlar, anlatan-anlayan bütünlüğünün sağlanması için göz önünde bulundurulmalıdır.

Aslında hadîse bütüncü bakış, yukarıda sayılan üç sacayağının oluşturulması ve doğru konumlandırılmasıyla mümkündür. Ancak onları doğru konumlandırmak ve işletebilmek için gerekli donanıma ve altyapıya sahip olmak gerekir. Söz konusu altyapı olmayınca uygulamalar yanlış sonuçlar doğuracaktır. Bunun için hadîse bütüncül bakışı sağlayabilmenin olmazsa olmaz ilk adımı, bazı engellerden kurtulmak ve bazı donanımlarla mücehhez olmaktır. Ana kaynaklardan uzaklaşmak, hadîs ıstılahlarına vakıf olmamak ve önyargılı bakış şeklinde maddeleştirilebilecek bu hususları şöyle özetlemek mümkündür.

## **1. Ana Kaynaklardan Uzaklaşmak**

Ana kaynaklardan uzaklaşmak, orijinal olmayan parçalara dayanarak “bütün”ü oluşturmaya çalışmak demektir. Söz konusu yaklaşım; “bütün”ü daha baştan güvenilmez hale getirecektir. Bu durumda olan “bütün”den hareketle parçaları değerlendirmek ve buna dayanarak Hz. Peygamber’in muradını anlamaya çalışmak sağlıklı bir yol olmayacaktır. Bu teknik metot yanlışlığının daha baştan ortadan kaldırılması ve “bütünlük”ün önünde engel olmaktan çıkarılması gerekmektedir. Bu konuda yapılan hatalar birkaç başlık altında değerlendirilebilir:

## **2. Kaynak Olarak Tercümelerin Kullanılması**

Bir eserin başka bir dile çevrilmesi anlamına gelen tercüme işinin sağlıklı olabilmesi için öncelikle tercümanın her iki dile vakıf olması ve eserin yazıldığı bilim dalına hâkim olması gerekir. İlk anda ihmal edilmemesi gereken bu hususların ihmali durumunda, çok ciddi ve bazen komik hatalar yapılabilmektedir. Buna bir de bazı eserlerin bilimsel kaygı yerine ekonomik kaygıyla tercüme edilmeleri eklenince tercümenin kendisinden beklenen bilimsel katkıyı sunamaması durumu ortaya çıkmaktadır.

Tercümelerde meydana gelen gevşekliğin yanında, halkın genelde İslâm, özelde de hadîs kültürü göz ardı edilmektedir. Günümüzde, ancak bu sahanın uzmanlarının yararlanabileceği bazı hadis kitaplarının tercüme edilerek piyasaya sürülmesi, insanların bunları, bir dua ya da ilmihal kitabı alır gibi temin ederek evine götürmesi, bu bakışla okuması ve sahasının uzmanlarının meşgul olması gereken meselelere dalması, bunun sonucunda da yanlış yönlere kayması mümkündür. Tercümedeki muhtemel bu durumlar, daha başlangıçta, hadîslerin bütünlük içerisinde değerlendirilmesi önündeki en önemli engellerden birini oluşturmaktadır.

## **3. Kaynakların Farklı Özelliklerini Bilmemek, Eserlerin Tasnif Çeşidinin Bilinmemesi**

Bütünlüğü oluşturabilmek için ana kaynakların kullanılması gerekmele beraber; bu kaynakların ait oldukları tasnif çeşidinin özelliklerini de göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Farklı amaçlar ve özelliklere sahip olan hadîs eserleri tanınmadığı sürece onlardan iktibas edilen hadîslerin anlaşılmasında parçacı yaklaşım hâkim olacaktır. Ayrıca kullanılan bazı teknik tabirler, eserin ait olduğu tasnif çeşidine göre farklı anlamlar kazanabilmektedir. Örneğin, “sahih değildir (lâ yesihhu/ لا يصح)” ve “bu



hadîs sâbit değildir (lâ yesbutu haze'l-hadîs/ لا يثبت هذا الحديث)" ifadeleri, içinde yer aldığı eserin özelliğine göre farklı anlamlar ifade etmektedirler. Bu ifadeler; du'afa ve mevzû'at kitaplarında geçiyorsa, söz konusu hadîsin mevzû (uydurma) olduğunu, fakat ahkâm kitaplarında geçiyorsa hadîsin sahih olmadığını göstermektedirler. Bu durumda hadîs, hasen veya zayıf da olabilmektedir.

Aynı durum temel hadîs kaynaklarında da görülmektedir. Hadîs literatürünü oluşturan ilk tasnif çeşitleri, genelde şu kısımlara ayrılmaktadır:

Konu Esasına Göre Yazılan Eserler (Ale'l-Ebvâb / (على الأبواب) : Bunlar kısaca "Musannefler", "Câmi'ler" ve "Sünenler"dir.

Râvî Esasına Göre Yazılan Eserler (Ale'r-Ricâl / (على الرجال) : "Müsned" ve "Mu'cem" türü eserlerdir.

*Bütünlük Açısından, Câmi' (جامع), Sünen (سنن) ve Musanneflere (مصنف) Nasıl Bakmalıyız?*

Bu eserlerdeki herhangi bir hadîsi doğru anlamak ve kullanmak için şu hususların bilinmesi gerekir:

Câmi'ler, sünenler ve musanneflerdeki hadîsler, konular esas alınarak yazılmıştır. Ancak bir hadîs, bazen birden fazla konudan bahsedebilir. Bazen müellif, hangi konu başlığını atmışsa, hadîsin o başlıkla ilgili kısmını verir, diğer kısımlarını ise yeri geldikçe daha sonraki ilgili bâblarda zikreder. Sonuç olarak söz konusu hadîsin metni, parçalara ayrılmış olur. Topluca ale'l-evbâb tarzı eserlerin özellikleri ve her bir eserin bu açıdan gösterdiği farklılıklar göz önünde bulundurulduğu takdirde, hadîsin bütünlük içerisinde değerlendirilmesi önündeki engellerden biri ortadan kalkacaktır. Bu tür tasarrufların kullanım yoğunluğu, müelliften müellife değişmektedir. Meselâ bir araştırmacı için, eğer bir hadîsin lafzî rivâyeti önemliyse, çoğunluğun bilgisinin aksine müracaat edilmesi gereken eser, Buhârî'nin *Sahih*'i değil, Müslim'in *Sahih*'i olmalıdır. Çünkü Müslim, hadîs metninin lafzî bütünlüğüne Buhârî'den daha çok önem vermiş, hatta eserine başladıktan sonra kendine ait hiçbir söze yer vermeme adına bâb başlıkları dahi koymamıştır. Bugün onun eserinde gördüğümüz bâb başlıklarının son şekli, şârihi en-Nevevî (ö. 676/1277) tarafından konulmuştur. Öyleyse aynı hadîs, Buhârî'de farklı, Müslim'de farklı lafızlarla geçiyorsa ve araştırmacı için de lafız önemliyse, tercih edilmesi gereken rivâyet, Müslim'in hadîsi olmalıdır.

Konu esasına göre yazılmış eserlerde, hadîsin bütünlük içerisinde değerlendirilmesi için hadîsin kullanım bağlamı da önemlidir. Bu tür eserlerde,

genellikle hadîsler ya birer dinî hüküm ya da kendisinden dinî hüküm çıkartılan delil olarak kullanılmaktadır. Bunu musannif, kullandığı bâb başlıklarıyla ortaya koymaktadır. Musannifin hadîsi eserinde hangi bağlamda kullandığı tesbit edilemez ve hadîs ona göre değerlendirilmezse bazı yanlışlıkların çıkması da muhtemeldir.

Bu tür eserlerde bol miktarda mükerrer hadîsler bulunmaktadır. Bir eserdeki tekrar eden hadîslerin, söz konusu eser içerisindeki bütünlüğünü sağlamak için aynı konuyla ilgili olan ama farklı yerlerde geçen rivâyetlerin bütünleştirilmesi, bütünlüğü sağlayan ana unsurlardan birisi olarak görülmelidir. Bunun ihmali, bazen müellifin bazen de hadîsin haksız yere eleştirilmesi sonucunu doğurabilir.

Meselâ Ahmed Emin, Buhârî'nin *Sahîh*'indeki, "Yüz yıl sonra yer yüzünde nefes alan hiçbir canlı kalmaz."<sup>110</sup> hadîsini tarihi gerçeklere uymadığı için tenkit etmiştir.<sup>111</sup> Halbuki *Sahîh*'in başka bir yerinde başka bir tarikle/senedle gelen ve bu hadîsi şerheden bir rivâyet,<sup>112</sup> söz konusu müşkili çözmektedir. Hadîs şöyledir: "Yüz yıl sonra bugün nefes alanlardan (hayatta olanlardan) hiç kimse kalmaz."<sup>113</sup> Ahmed Emin acelecilikle hadîsin Buhârî tarafından kısaltılarak verilen şeklini görmüş ve tenkide yönelmiştir.<sup>114</sup> Aynı hadîsle ilgili olarak, rivâyet bütünlüğünü kaçıranlardan birisi de İbn Kuteybe'dir (ö. 276/889). Bununla beraber hadîsi, ya da Buhârî'yi eleştirmemiş, râvîlerden kaynaklanması muhtemel yanlışlıkları göz önünde bulundurarak hadîsi şöyle yorumlamıştır:

Şüphesiz bu hadiste, râvîler ya bir kelime düşürmüş ya unutmuş ya da Resûlullah (s.a.s.) kısık bir sesle söylediği için o kelimeyi duyamamışlardır. Bizim kanaatimize göre, hatta hiç şüphe yok ki, Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "O gün yer yüzünde "sizden" nefes alan hiçbir canlı kalmayacaktır". Bu suretle Hz. Peygamber (s.a.s.) o mecliste bulunanları veya sahabîleri kastetmiştir. Râvîler ise, "sizden" kelimesini düşürmüşlerdir.<sup>115</sup>

Aslında İbn Kuteybe'nin yorumları, hadîsin doğru anlaşılmasını sağlamakla beraber, bu yorumlara gerek kalmadan da bütüncül bir bakışla hadîsin aslı

<sup>110</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *es-Sahîh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "İlim", 41, "Mevâkıt", 20.

<sup>111</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969), 103-104.

<sup>112</sup> Muhammed Tahir Hekîm, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*, çev. Hüseyin Aslan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 162.

<sup>113</sup> Buhârî, "Mevâkıt", 40.

<sup>114</sup> Salahattin Polat, *Hadîs Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 103-104.

<sup>115</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Kitabu Te'vîli Muhtelifi'l-Hadîs* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.), 66.

bulunabilirdi.<sup>116</sup> En azından daha sonraki dönemlerde söz konusu hadîsi eleştirenler, meselâ Tirmizî'nin *Sünen*'ine bakabilselerdi daha ilk yıllardan itibaren bu hadîsi yanlış anlayanların olduğunu ve İbn Abbâs'ın (ö.68/687) söz konusu yanlış düzelttiğini görürlerdi. İbn Abbâs hadîs hakkındaki yanlış değerlendirmeleri duyunca Resûlullah'ın (s.a.s.) söylediği; “Şu anda yeryüzünde bulunan hiçbir kimse kalmaz.” şeklinde açıklama yapmıştır.<sup>117</sup> Nitekim bu hadîsle ilgili yorumlarda bulunan et-Tahâvî (ö. 321/933) de, bazıları tarafından müşkil gibi algılanan bu hadîsin aslında müşkil olmadığını rivâyet farklılıklarını bütünleştirmek suretiyle ifade etmiştir.<sup>118</sup>

## BÜTÜNLÜK AÇISINDAN MÜSNED (مسند)

### VE MU'CEMLERE (معجم) NASIL BAKMALIYIZ?

Müsned ve mu'cem türü eserler, râvîler esas alınarak oluşturuldukları için râvîler (ister sahâbî râvî isterse müellifin hocası olan râvî olsun) neyi rivâyet etmişlerse onu nakletmeye çalışırlar.<sup>119</sup> Konu esasına göre yazılmayan bu eserlerde, konuya göre rivâyet seçme endişesinden kaynaklanabilen taktî', ihtisâr gibi metnin iç bütünlüğünü bozabilecek rivâyet tasarrufları daha az görülmektedir. Ancak, müellife gelinceye kadar hadîsi rivâyet eden râvîlerin bu tür tasarruflarda bulunmuş olabileceği ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Durum bu olunca, bu tür eserlerin, metnin iç bütünlüğünü sağlama açısından daha avantajlı olduğu kabul edilebilir. Bununla beraber bu tür eserlerdeki hadîsler, genelde kendilerini kuşatan bağlam ve bağlayıcılıkla ilgili rivâyetlerden koparıldıkları için, konu bütünlüğü açısından zayıf kalabilmektedirler. Yine de bu eserlerin, bir râvînin rivâyet ettiği hadîsleri toplu halde sunmaları, bütünlük açısından önemli bir husus olarak değerlendirilebilir.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i hakkındaki yorumlar, bu konuda bize ışık tutar mahiyettedir. Otuz binden fazla hadîs ihtiva eden<sup>120</sup> Ahmed b. Hanbel'in

<sup>116</sup> Ebu'l-Hasan Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nîsâbûrî Müslim, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), “Fedâilu Sahâbe”, 217 (4, 1965); Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 1/93, 3/322.

<sup>117</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Dâru'l-Fikr, ts.), “Fiten, 64” (4, 451).

<sup>118</sup> Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Müşkilü'l-âsar* (Beyrût: Dâru Sâdir, ts.), 1/161-162.

<sup>119</sup> Bk. Ebû Muhammed Abdu'l-Mühdî, *Turuku Tahrîci Hadîs* (Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, ts.), 137.

<sup>120</sup> Abdu'l-Mühdî, *Turuku Tahrîci Hadîs*, 140.

*Müsned*'i, işlenmeyi bekleyen zengin bir ham madde deposu gibi görülmektedir.<sup>121</sup> Zira bu eser, ilk hadîs kitapçıklarından bazılarını ihtiva etmektedir.<sup>122</sup> Sıddîkî'ye göre İbn Hanbel'in bu büyük eseri telif gayesi ne tümüyle sahîh hadîsleri toplamak ne özel bir konuyla ilgili hadîsleri bir araya toplamak ve ne de belli bir İslâm mezhebini destekleyen hadîslerden bir mecmua oluşturmaktır. Onun gayesi, sahîh olduğu kendisince ispat edilebilecek olan ve kendi devri için münakaşalarda esas vazifesini görebilecek bütün hadîsleri bir araya getirmektir.<sup>123</sup> Onun "Bu kitabı bir rehber olarak hazırladım, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetinde ihtilaf edenler, ona müracaat ederler."<sup>124</sup> sözü, eserin ne için yazıldığını açıklar mahiyettedir. Hatta bazılarına göre bu eser, hadîslerin hıfzını kolaylaştırmak için yazılmıştır.<sup>125</sup> Bu amaçlarla yazıldığı belirtilen *Müsned*'de yer alan hadîslerin sıhhat durumu alimlerce ayrıca değerlendirilmiştir. İçerisinde, sahîh, hasen ve zayıf hadîslerin yanında<sup>126</sup> az da olsa mevzû haberlerin olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.<sup>127</sup>

*Müsned* ve mu'cem tarzı eserlerden hadîs iktibas eden bir kimse, sadece belli bir râvînin rivâyet ettiği belli bir hadîsi, rivâyet edildiği şekilde elde edebilir. Ancak konuyla ilgili olarak başka hangi sahâbenin hangi hadîsleri rivâyet ettiğini, yine o konuda hangi tabîîlerin nasıl yorumlarda bulduklarını ilk bakışta göremez. Ayrıca hadîsin sıhhatinden de emin olamaz. Çünkü bu eserler, sahîh hadîsleri bir araya toplamak amacıyla yazılmamışlardır. Öyleyse hadîsi bütünlük içerisinde değerlendirmek arzusunda olan bir araştırmacının, adı geçen eserlerin müspet ve menfi yönlerinden de haberdar olması gerekir.

<sup>121</sup> Mehmet Emin Özafşar, "Hadîsin Neliği Sorunu ve Akademik Hadîşçilik", *İslamiyat* 3/1 (2000), 40-41.

<sup>122</sup> Hemmam b. Münebbih'in Sahifesi (II, 312-319), Abdullah b. Amr İbnu'l-As'ın Sahîfe-i Sâdika'sının yarıya yakın bölümü (II, 158-227), Semure b. Cündeb Sahife'sinin çoğu hadîsleri (V, 7-32) ve Ebû Seleme'nin Sahife'si (IV, 305-306), *Müsned*'in bünyesinde bulunan sahifelerdendir. İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Edebiyatı* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1997), 34-35.

<sup>123</sup> Muhammed Zübeyr Sıddîkî, *Hadîs Edebiyatı Tarihi*, çev. Yusuf, Ziya Kavakçı (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966), 85; Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, 35.

<sup>124</sup> Abdu'l-Mühdî, *Turuku Tahrîci Hadîs*, 140.

<sup>125</sup> Abdu'l-Mühdî, *Turuku Tahrîci Hadîs*, 140.

<sup>126</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisu'l-hasîs şerhu İhtisarı Ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 27-28.

<sup>127</sup> Şâkir, *el-Bâisu'l-hasîs*, 31-32.

## ESERLERİN NÜSHA FARKLILIKLARININ BİLİNMESİ

Hadîste bütünlüğü oluşturabilmek için ana kaynakların kullanılması son derece önemlidir. Bu kaynakların asıl nüshalarıyla, onlardan istinsah edilen ve adına fer' denilen nüshalar arasında nadiren de olsa farklılıklar olabilmektedir. Gaye hadîsin orijinal metnine ulaşmak olduğuna göre, özellikle problemleri görülen hadîsler araştırılırken nüshalar arasındaki muhtemel farklılıklar göz önünde bulundurulmalıdır. Bu konuda, en azından tahkikli baskıların kullanılması yardımcı olabilir.

Klâsik hadîs kaynakları, zamanlarının şartlarında kaleme alınmışlardır. Onların yazılışı ve çoğaltılması konusunda günümüz teknolojisi esas alınarak değerlendirme yapılmamalıdır. Onlar, günün şartlarında mevcut olan yazı malzemelerini kullanmışlardır. Hangi tip kalem, hangi tip kâğıt kullandıkları ve yazarken hangi zorluklarla karşılaştıkları devamlı göz önünde bulundurulmalıdır. Musannifin el yazısıyla yazdığı ilk nüsha (asl)<sup>128</sup> için söz konusu olan bu zorluklar, o nüshanın çoğaltılması aşamasında da geçerlidir. Şüphesiz bu eserlerin musannif nüshası tektir ve musannifin (Buhârî, Tirmizî, Ebû Dâvud vs.) eserleri, onların öğrencileri tarafından istinsah edilerek çoğaltılmış, bunlardan da kendi öğrencileri istinsah etmişlerdir.

Elle yapılan kitap yazımında/istinsahında, o zamanın yazı malzemelerinden kaynaklanan bazı yanlışlıklar ortaya çıkabilir. Bazen bir noktayı unutup koymama, bazen mürekkebin azizliğinden kaynaklanan fazla bir noktanın düşmesi, bazen kağıdın kalitesizliğinden kaynaklanan silik kalmış kısımların varlığı, bu yanlışlıkların sebeplerinden bazılarıdır.<sup>129</sup> Bunun için yazılan hadîslerin aslıyla mukâbelesine (karşılaştırılmasına) ve arzına önem verilmiş,<sup>130</sup> hatta yazılan bir eserin aslıyla mukâbele edilmemesi durumunda onun hiçbir değere sahip olamayacağı yönünde ifadeler kullanılmıştır.<sup>131</sup> Dolayısıyla nüshalarda bu tür yanlışlıkların olabileceğine dikkat çekilmiş ve bunun izalesi için semâ ve kıraat metotlarının geliştirilmesi teşvik edilmiştir.<sup>132</sup>

<sup>128</sup> Asl: Hadîs rivâyet eden kimsenin, şeyhin kendisine has olan hadîs nüshası. Aydınlı, *Hadîs İstilahları Sözlüğü*, 37.

<sup>129</sup> Buna benzer yazım noksanlıklarının, Firebrî'nin (ö. 320/932) nüshasında olduğunu, talebesi Müstemlî ifade etmektedir. Ebû Bekr Muhammed b. Mûsa el-Hâzîmî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1357), 57.

<sup>130</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 237-241; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1992), 2/364.

<sup>131</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye*, 237.

<sup>132</sup> Bk. Ahmet Yücel, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1996), 35-39.

Sonuçta, bu gerçekten hareketle bakınca, bir eserin farklı nüshaları arasında farklı yazımların ortaya çıkması doğaldır. Bugün bile, sekiz ciltlik Buhârî'nin *Sahîh*'i farklı kişilere dağıtılsa ve elle istinsah etmeleri istense daha sonra da bunlar karşılaştırılsa birtakım yazım farklılıklarının ortaya çıkacağı kuvvetle muhtemeldir. Günümüz teknolojisiyle kaleme alınan eserlerin sonlarında yer alan “doğru-yanlış cetvelleri” dahi, bu tür yanlışlıkların kaçınılmaz olduğunu gösterir hususlardandır. Özellikle son dönemlerde hadîs eserlerinden istifade edenlerin, olayın bu yönüne fazla dikkat etmedikleri belirtilmektedir.<sup>133</sup> Örnekleme açısından, konuyla ilgili bazı değerlendirmeleri hatırlatmak yerinde olacaktır.

Kaynakların bize verdiği bilgilere göre binlerce talebe Buhârî'nin *Sahîh*'ini sema etmiştir.<sup>134</sup> Bu talebelere bin kadarı *Sahîh*'in râvîsi olmuşlardır. Bunların içinden de ancak beş tanesinin ismi bilinmektedir. Bunlar sırasıyla şu zatlardır: el-Firebrî (ö. 320/932), en-Nesefî (ö. 295/907), en-Nesevî (ö. 290/902), el-Bezdevî (ö. 329/940) ve el-Mehâmîlî (ö. 330/941).<sup>135</sup> Buhârî'nin vefatından yaklaşık bir asır kadar sonra eserini şerheden el-Hattâbî (ö. 388/998) *Sahîh*'in ancak iki nüshasından faydalanmıştı. Bu rivâyetlerden el-Firebrî ve en-Nesefî şu veya bu muhitte münferit bir şekilde bulunan diğer rivâyetleri oldukça erken bir dönemde unutturmuşlardı.<sup>136</sup> Bununla beraber buradan hareketle diğer nüshaların hiçbir şekilde hiç kimse tarafından kullanılmadığı anlamı da çıkmaz. Bu nüshalardan yararlananların olması da muhtemeldir.

el-Firebrî nüshası, Buhârî'nin eserinin daha sonraki nesillere intikalinde yegâne nüsha olma imtiyazını kazanmıştı. İlk asırlarda zaman zaman hadîs musannefatını müteakiben mütemmim eserler ortaya koyan otoriteler tarafından diğer rivâyetler tercih edilebilmişti. el-Firebrî rivâyeti, altıncı asırdan itibaren hemen hemen yegâne nüsha olma özelliğini kazanmıştı. İstanbul Kütüphanelerinde mevcut beş yüz kadar Buhârî nüshası arasında, en-Nesefî nüshasının bulunmayışı bunun göstergesi olarak kabul edilmektedir;<sup>137</sup> ancak ilk dönem kaynaklarında en-Nesefî nüshasından istifade edilmiştir. Meselâ *Sahîh*'in ilk şârihlerinden el-Hattâbî ve el-Humeydî'nin (ö. 488/1095) bu nüshaya istinat ettikleri belirtilmektedir.<sup>138</sup>

<sup>133</sup> Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu, 1999), 250.

<sup>134</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Mukaddimetü Fethi'l-Bârî (Hedyü's-Sâri)* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988), 492.

<sup>135</sup> Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 186 (Kastallânî, 1, 38-39'dan naklen).

<sup>136</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 186.

<sup>137</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 186-187.

<sup>138</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 190.

*Sahîh*'i, el-Firebrî'den de dokuz kişi rivâyet etmiş ve el-Yunînî (ö. 701/1302) tarafından bu nüshalar birleştirilmiş<sup>139</sup> ve rumuzlarla nüsha farklılıkları gösterilmiştir.<sup>140</sup> el-Yunînî'nin el yazısı ile olan nüshanın Sultan Abdulhamit Han tarafından, Buhârî'nin 1313 baskısının hazırlanmasında kullanılmak üzere Mısır'a gönderildiği, anılan baskının baş tarafında kaydedilmektedir. Bu orijinal nüshanın şimdi nerede olduğunun bilinmediği belirtilmektedir.<sup>141</sup>

Bugün Türkiye'de yaygın olan baskıda,<sup>142</sup> nüsha farklılıkları fazla gösterilmemiştir ki bu da bir eksikliktir. İnsanoğlu masum olmadığına göre, ondan bu tür yanlışlıkların sudur edebileceği,<sup>143</sup> dolayısıyla küçük bazı beşerî hatalar cinsinden<sup>144</sup> de olsa, nüshalar arasında bazı farklılıkların olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Meselâ bir âyette geçen “es-sarh (الصرح)” kelimesi,<sup>145</sup> elimizdeki Buhârî nüshasında, “küllu milâtin uttuhize mine'l-kavâriiri...(كل ملات اتخذ من القوارير)”<sup>146</sup> şeklinde açıklanmıştır. Sezgin, “milat” kelimesinin aslında Buhârî'ye kaynaklık eden Ebû Ubeyde'nin (ö. 222/837) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ındaki “bilât”ın<sup>147</sup> muharrefi olduğunu ve her halde bu yanlışlığın Buhârî'ye değil, râvîlerinden birine veya birkaçına ait olabileceğini belirtmektedir.<sup>148</sup>

Farklı nüshalar ve bu nüshalardaki farklılıklar, sadece Buhârî'nin *Sahîh*'i için değil, diğer kaynaklarımız için de geçerli olabilir.<sup>149</sup> Meselâ ilk dönem kaynaklarından olan İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta*'ıyla ilgili olarak Hindistan'lı Dihlevî ailesinden Abdulaziz b. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1746/1824), on altı nüshadan

<sup>139</sup> Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 197-203.

<sup>140</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahîh*, 1313 (el-Matbaatu'l-Kübra el-Emniyye, 1313), 5.

<sup>141</sup> Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, 58.

<sup>142</sup> Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, 58-59.

<sup>143</sup> Bk. Hâzîmî, *Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse*, 57-58 (Kevserî'nin tahkikinden).

<sup>144</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 203.

<sup>145</sup> en-Neml 27/44.

<sup>146</sup> Buhârî, “Tefsîru Sûreti'n-Neml”, 27 (VI, 17).

<sup>147</sup> Fuat Sezgin'in tahkiki ile yayınlanan *Mecâzu'l-Kur'ân*'da, “es-sarh” kelimesi, bir şiirdeki “küllu binâin” ifadesi ile açıklanmaktadır. Ancak, Sezgin'in dipnottaki tahkikinde, Kurtubî ve Fethu'l-Bârî'de geçen ve Ebû Ubeyde'ye nisbet edilen “küllu bilâtin uttuhize mine'l-kavâriiri” ifadesine atıfta bulunulmaktadır. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuat Sezgin (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 2/95; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988), 8/409.

<sup>148</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 205.

<sup>149</sup> Ebû Dâvud'un nüshaları için bk. James Robson, “Sünen-i Ebî Dâvud Nüshalarının Rivâyeti”, çev. Talat Koçyiğit, *AÜIF Dergisi* 4 (1956), 173-182.

bahsetmektedir.<sup>150</sup> Muhammed Fuad Abdalbâkî ise bu nüshalardan on dört tanesi hakkında bilgi sunmaktadır.<sup>151</sup> Hatta o, nüshalar arasında bazı farklılıkların olduğunu da belirtmektedir. Meselâ o “İnnema'l-a'mâlu bi'n-niyyât... (*Ameller; ancak niyetlere göredir.../إنما الأعمال بالنيات*)” hadîsinin, eş-Şeybânî nüshasında bulunup diğerlerinde bulunmadığını belirtmektedir. Alimler, bu nüshaya dayanarak söz konusu hadîsi *Muvatta*'ya nispet etmişlerdir. Ayrıca o, eş-Şeybânî nüshasındaki bazı hadîslerin, meselâ Yahyâ el-Leysî nüshasında bulunmadığını da belirtmektedir.<sup>152</sup> Şüphesiz bunlar incelenmiş ziyâde ve noksanlıklar tesbit edilmiştir. ed-Dârekutnî ve el-Bâcî bu konuya mesai harcayan alimlerimizden bazılarıdır.<sup>153</sup>

Bütün bunlar, elimizdeki kaynakların farklı nüshalarının bulunabileceği ve bu nüshaların da kendi aralarında bazı harf veya kelime farklılıklarına sahip olabileceği konusunda yeterli bilgiyi verecek durumdadır. Bu farklılıklar, bazen hadîsteki bir zamirde, bazen bir harfte, bazen de *Muvatta* örneğinde olduğu gibi bir hadîsin bütününde olabilmektedir; ancak temel hadîs kaynaklarının tahkikli baskılarını kullanarak, bu tür problemleri aşmak büyük ölçüde mümkündür.

Görüldüğü üzere hadîse bütüncül bakışın önündeki engellerden biri de nüshalar arası farklılıkların göz ardı edilmesidir. Halbuki küçük farklılıklar bile bazen hadîsin anlaşılması ve uygulanması aşamasında büyük yanlışlıklara sebebiyet verebilir. Hasılı en azından problemler gibi görünen bir hadîsin bütünlük içerisinde değerlendirilmesi için, tahrir edildiği eserin nüshaları arasındaki farklılıkların bütünleştirilmesi gerekmektedir.

### **Eserlerin Kendilerine Ait Özelliklerinin Bilinmesi**

Her bir müellifin, telif ettiği eserde gözettiği bir tertip, amaç, tashih metodu, hadîs seçme kriteri, hedefi vs. gibi kendine ait tarzı vardır.<sup>154</sup> Dolayısıyla kaynaklar kullanılırken her birinin kendine has özelliklerinin bilinmesi önem arz etmektedir.

Bu manada, meselâ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki bütün hadîslerin ona ait olmadığı bilinmelidir. Onun kitabına, oğlu Abdullah ve talebesi el-Katî'î'nin ilâvelerde

---

<sup>150</sup> Bk. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Bustânu'l-muhaddisîn*, çev. Ali Osman Koçkuzu (Ankara: DİB Yayınları, 1986), 29-64.

<sup>151</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.) (Giriş kısmı).

<sup>152</sup> Bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Hy. (Giriş kısmından).

<sup>153</sup> Bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Vy-zy. (Giriş kısmından).

<sup>154</sup> Eserlerin bu farklı özellikleri için bk. Muhammed Mustafa el-A'zâmî, *Hadîs Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş (İstanbul: Usûl Yayınları, 1998), 133-175.



bulunduğu<sup>155</sup> göz ardı edilmemelidir. Bunlar, senedlerde geçen ifadelerden anlaşılmaktadır. Bir hadîsin senedi, “haddesenî Abdullah haddesenî Ebî.../ حدثى عبد الله حدثى أبى” diye başlıyorsa, bu rivâyet Ahmed b. Hanbel’e,<sup>156</sup> “haddesenî Abdullah haddesenî fûlan... / حدثى عبد الله حدثى فلان (herhangi bir râvî)” diye başlıyorsa, bu rivâyet oğlu Abdullah’a ve eğer “haddesenî fûlan.../حدثى فلان” diye başlıyorsa, bu rivâyet de talebesi el-Katî’î’ye aittir. Dolayısıyla hadîsin senedine bakmaksızın *Müsned*’den herhangi bir hadîs iktibas edip sonra da “Ahmed b. Hanbel şöyle rivâyet etmiştir...” şeklinde bir ifade kullanmak, eserin kendine has özellikler bütünlüğünde değerlendirilmemesi sonucu ortaya çıkacak bir yanlışlık olacaktır.

Bir başka misâl İbn Mâce’nin *Sünen*’iyle ilgilidir. İbn Mâce’nin *Sünen*’inde, bazı hadîs metinlerinin hemen altında, “ve fi’z-zevâid.../و فى الزوائد”<sup>157</sup> diye başlayan kayıtlar vardır. Bu kayıtlar, hem adı geçen hadîsin *Kütüb-i Sitte* içerisinde sadece İbn Mâce’nin *Sünen*’inde bulunduğunu, hem de hadîsin sıhhat değerlendirmelerini sunmak için verilir. Bu notlar, İbn Mâce’ye ait değildir. İbn Mâce’nin *Sünen*’inde bulunup da diğer beş eserde bulunmayan hadîsleri tesbit etmek için el-Bûsirî tarafından yazılan *Misbâhu’z-zücâce fî zevâidi İbn Mâce* adlı eserden iktibas edilmiştir. Bu ilâveleri, eserin mütercimi merhum H. Hatiboğlu, eserin muhakkiki M. F. Abdalbâkî’ye nispet etmektedir ki<sup>158</sup> bu yanlıştır.

Bu örnekler, şunu göstermektedir: Herhangi bir hadîs kitabına, hiçbir teknik özelliği olmayan, sıhhati kesinleşmiş hadîslerin sıralandığı “kutsal metinler kitabı” olarak bakılmamalıdır. Her eser, ait olduğu tasnif çeşidinin genel özelliklerini yansıtmasına rağmen her müellifin eserinde uyguladığı özel usuller de bulunmaktadır. Hadîs eserlerine, müellif tarafından uygulanan teknik özellikler bütünlüğünde bakılmazsa, iktibas edilen hadîslerin değerlendirmelerinde yanlışlıklar ortaya çıkabilir.

### **Kaynaklar Arasında Mukayese ile Bütünlük İlişkisi**

<sup>155</sup> Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisîn* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 370.

<sup>156</sup> Bk. Ali Yardım, *Hadîs II* (İzmir: DEÜ Yayınları, 1984), 66.

<sup>157</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), Mukaddime, 8 (I, 21), 9 (I, 26,27,28).

<sup>158</sup> Haydar Hatiboğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), 1/12.

Bütünlük açısından dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan birisi de hadîsin sadece bir eserden iktibas edilerek değerlendirilmemesi, aynı hadîsin farklı eserlerdeki rivâyetlerinin de göz önünde bulundurulmasıdır. Zira rivâyet esnasında bazı hadîs lafızlarının yanlış telaffuzu veya yanlış yazılması şeklindeki birtakım hatalar ancak rivâyetlerin bütünleştirilmesi sonucu ortaya çıkarılabilir.

Bugün elimizdeki Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan ve “*halekallahu et-türbete yevme's-sebt.../خلق الله التربة يوم السبت*” diye başlayan hadîs; “*an Ebî Hureyrete an Rasûlillah*” diye rivâyet edilerek Hz. Peygamber'e nisbet edilmektedir.<sup>159</sup> Buhârî ise bunun merfû' hadîs değil, Ka'bu'l-Ahbâr'ın sözü olduğunu belirtmektedir.<sup>160</sup> Bu da şunu göstermektedir: Alimlerden birinin Resûlullah'a (s.a.s.) nisbetinin sahîh olduğunu söylediği bir hadîsin, diğerine göre Resûlullah'a (s.a.s.) nispeti sahîh olmayabilir. Bu incelikli konular bilinmez ve herhangi bir kitap hakkında peşin hüküm verilirse kitabın bizi yanıltması söz konusu olabilir.<sup>161</sup> Bu durumda rivâyetler arası bütünlüğü oluşturabilmek için aynı rivâyetin farklı hadis eserlerindeki durumuna da bakmak gerekecektir.

## BÜTÜNLÜK AÇISINDAN HADİS İSTİLAHLARINI BİLMENİN EHEMMİYETİ

Şurası unutulmamalıdır ki, fen bilimlerdeki formüller ne kadar önemli ise sosyal bilimlerdeki ıstılahlar da o kadar önemlidir. Bu açıdan bakılınca hadîs ıstılahlarına aşına olmamayı, hadîsi bütüncül bakışla kavrama önündeki en büyük engellerden biri olarak saymanın birden çok nedeninin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan en önemlisi, ıstılahların genel ve özel tanımlarına vakıf olmamaktır. Elimizdeki hadîs müktesebatı, bu ıstılahlar kullanılarak değerlendirilmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Önümüze bu şekilde sunulan haberlerin, ancak bu ıstılahlardan haberdar olunmak suretiyle doğru değerlendirilebileceği, ayrıca belirtmeye gerek olmayan bir husustur. Hadis ıstılahlarıyla ilgili bu durumu birkaç başlık halinde değerlendirmek mümkündür.

### a. İstılahlarda Görecelik

<sup>159</sup> Müslim, “Münafikîn”, 27 (IV, 2148-2149).

<sup>160</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, thk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî (Dâru'l-Fikr, ts.), 1/413.

<sup>161</sup> M. Sait Hatiboğlu, “Müzakereler Kısmı” (Uluslararası I. İslam Araştırmaları Sempozyumu, İzmir, 1985), 101.

Bazen kelimeler, bir dilden başka bir dile geçerken veya aynı dilde de olsa üzerinden yılların geçmesiyle anlam daralması, genişlemesi veya kayması gibi durumlarla karşılaşabilmektedirler. Bu gibi durumlar ıstılahlar için de geçerlidir. Bir ıstılah, bir bilim dalında özel bir anlam için kullanılırken başka bir bilim dalında daha farklı bir anlam için kullanılabilir. Kavramlar ve ıstılahlardaki bu farklı anlamlaşma, onların genel anlamlarının yanında, bir de kullanıldığı alana göre değişebilme özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Meselâ “mütেকaddimûn” kavramı hadîs ilminde, genelde el-Hatîb el-Bağdâdî’ye (ö. 463/1071) kadar yaşamış olan hadîşçiler için kullanılırken kelâm ilminde, Gazâlî’ye (ö. 505/1111) kadar yaşamış olan kelâmcılar için kullanılır.

Yine et-Tirmizî ye ait bir eser vardır. Eserin adı *İlel*’dir. Hadîs ilminde “ilel”, “ancak mütেকassıs alimlerce fark edilebilen gizli kusurlara” denilmektedir. Yazılışı ve telaffuzu aynı olan “ilel” terimi tasavvufta ise hikmetler anlamına gelmektedir. İslam âlimleri içerisinde iki tane Tirmizî vardır. Her iki Tirmizî’nin de İlel adında eserleri vardır. Bu Tirmizilerden biri hadîşçi olan Ebû İsâ et-Tirmizî’dir. Bunun eserinin adı *İlel*’dir. Bu zat hadîşçi olduğu için onun eserinin hadîslerdeki gizli kusurları araştıran bir eser olduğu görülmektedir. Diğer âlimimiz ise mutasavvıf olan Hakîm et-Tirmizî’dir. Onun da eserinin adı *İlel*’dir. Ancak bu ıstılah mutasavvıflarca hikmetler anlamına gelmektedir. Öyleyse burada bazı konulardaki hikmetlerden bahsedilmiş olacaktır. Görüldüğü üzere aynı isimde iki müellifin aynı isimdeki iki eseri, ıstılahların bilim dallarına göre farklı anlama gelmelerinden dolayı farklı içeriklere sahip olmaktadır. Bu da farklı ilimlerin aynı ıstılahı yüklediği farklı anlamları bilmenin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Her ne kadar belli dönemlerden sonra ıstılahlarda büyük oranda birlik sağlanmışsa da ondan önceki zaman dilimi içerisinde “ittifak” anlamındaki bir birlikten bahsetmek abartılı olmaktadır. Bu durumu yadırgamamak gerekir; çünkü hadîs terimleri doğal seyir içerisinde şekillenmiştir. Dolayısıyla farklı tanımlara ve farklı ıstılahlara rastlamak ve ıstılahların tarihi seyir içerisinde gelişiminden bahseden eserlerde bu durumu görmek mümkündür.

#### **b. İstılahlardaki Göreceliği Bilmenin Faydaları**

Yukarıda da bahsedildiği gibi ıstılahlarda genel bir birliktelik olmasına rağmen herkesin aynı terimden aynı şeyi anlayacağına dair bir ittifak yoktur. Bu durumun, hadîs ıstılahlarının doğal seyri içerisinde oluşumu düşünüldüğünde son derece normal olduğu anlaşılır. Bu açıdan, ıstılahlardaki göreceliği göz önünde bulundurma, bütüncül bakışın

gereklerinden sayılmalıdır. Bu durum ihmal edildiği takdirde değerlendirmelerde yanlış yapma riski ortaya çıkacaktır. Örneğin, cerh ve ta'dil kitaplarında bir râvî için "leyse bi-şey' / ليس بشيئ ( bir şey değildir)" ifadesi kullanılmışsa, söz konusu râvînin son derece zayıf olduğu kastedilmek istenmiştir; ancak, aynı ifadeyi İbn Maîn (ö. 233/847), "râvînin son derece az rivâyette bulunduğunu" belirtmek için kullanmaktadır.<sup>162</sup> Görüldüğü üzere İbn Maîn'in kullandığı anlamla zayıflığın bir alakası yoktur. İstılahlardaki bu gibi farklı anlayışların ihmali, örnekten de anlaşılacağı gibi işi, değerlendirilen hadîsin kaderiyle oynamaya kadar götürebilir.

### c. İstılahlara Bütüncül Bakışın İhmali ve Sebep Olduğu Yanlışlıklar

Günümüz hadîs değerlendirmelerinde bütüncül bakış önündeki önemli engellerden biri de hadîs kavramlarındaki esnekliğin gözden kaçırılması, ihmali veya ihlalidir. Kişinin kavramlardaki esnekliğe vakıf olmasından ziyade kavramların genel anlamlarından haberdar dahi olmamasına rağmen bir şekilde bu ilimle uğraştıklarında gülünç yanlışlıkların ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Örneğin, hadîs öğretim ve öğrenim (tahammül ve eda) yollarından biri olan "mükâtebe/مكاتبة"nin, bazı batılı araştırmacılar tarafından, "mektuplaşma" şeklinde anlaşılması,<sup>163</sup> bu örneklerden sadece biridir.

İstılahlara vakıf olmamaktan kaynaklanan yanlışlıklardan biri de şu ifadelerde kendini göstermektedir: "Sahîhayn'de 200'ü aşkın "garip ve ilginç" hadîs mevcut olup bunlar hakkında el-Makdisî tarafından "Ġarâibu's-Sahîhayn" adlı bir eser telif edilmiştir. el-Makdisî bu eserinde söz konusu iki büyük hadîs kitabında yer alan 200 küsur "garip ve tuhaf" hadîsi ele almıştır".<sup>164</sup>

Ebû Reyve'nin eserinin tercümesinden yapılan bu alıntı, eserin müterciminin hadîs ıstılahlarına vukûfiyetsizliğinden kaynaklanan bir tercüme hatasıdır.<sup>165</sup> el-Kevserî (ö. 1371/1951), el-Hâzimi'nin (ö. 584/1188) mezkûr eserinde "fî İbtâli Kavli Men Ze'ame Enne Şarte'l-Buhârî..." diye başlayan babında yer verdiği bir ifadesine katkı olarak aynen şunları söylemektedir: "...Sahîhayn'da garîb hadîs türünden 200'ü aşkın rivâyet bulunmaktadır ki bunlar, herhangi bir tabakada rivâyette tek başına kaldığı

<sup>162</sup> Zafer Ahmed Tehânevî, *Kavâidu fî ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Pakistan: İdâretu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, ts.), 1/160.

<sup>163</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 40-41.

<sup>164</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslâm* (İstanbul: Yeni Boyut, 1994), 139.

<sup>165</sup> Ebû Reyve'nin ifadesi için bk. Mahmud Ebû Reyve, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Yöneliş, 1988), 338.

hadîslerdendir. Hatta Hâfız ez-Ziyâ el-Makdisî bu konuda, “Ĝaraibu’s-Sahîheyn/ غرائب الصحيحين” adıyla bir kitap telif etmiş ve orada “sahîhan”da tahrîc edilmiş garîb ve ferd hadîs türünden 200’ü aşkın rivâyet zikretmiştir”.<sup>166</sup>

Görüldüğü gibi yazar burada, Ebû Reyve’nin kitabının müterciminin, bu ifade üzerindeki keyfi tasarruflarından ve bilgi eksikliğinden kaynaklanan hatasına ortak olmuştur. Zira açıktır ki, burada “tuhaf ve ilginç” hadîslerden söz edilmemekte, “garib ve ferd” hadîsler bahse konu yapılmaktadır. Oysa hadîs literatüründe, “Ĝarâibu Şu’be”, “Ĝarâibu Mâlik” gibi kavramlar kullanılarak telif edilmiş bu türden pek çok eser mevcuttur. Bunlar, o kimselerin “ilginçliklerini” ve “tuhaflıklarını” değil, naklettikleri garîb/ferd hadîsleri ihtiva eden çalışmalardır.<sup>167</sup>

Hadis ilmine yabancılıktan kaynaklanan hatalar bu sayılanlarla sınırlı değildir. Ancak, bundan daha mazur görülebilecek bazı teknik yanlışlıklar da yapılmaktadır. Bunlar daha çok rical (râvîler) hakkında bilgi noksanlığından kaynaklanan hatalardır. Muhtemelen acelecilik veya ihmalden kaynaklanan bu tür yanlışlıklar, yoğun olarak râvî isimlerinin okunuşlarında görülmektedir. Meselâ, Cübeyr b. Mut’im’in, “Cübeyr b. Mut’am” diye;<sup>168</sup> İbn Ebî Müleyke’nin, “İbn Ebî Melîke”; Sa’d b. Ebî Arûbe’nin, “Said b. Ebî Urûbe”; Yahya b. Sa’îd el-Kattân’ın, “Yahya b. Said el-Kettan”; İmrân b. Husayn’ın, “Umran b. Huseyn”; Semure b. Cündeb (Cündüb)’in “Semre b. Cündüb”<sup>169</sup> şeklinde okunması bu tür hatalardan sayılabilir.

Bütün bunlar, hadîs ilimleri ve ıstılahlarını bilmenin, hadîsi tercüme edecek, iktibas edecek, değerlendirecek veya ondan birtakım sonuçlar çıkaracak kimseler için “olmazsa olmaz” şart olduğunu gösterir bazı değerlendirmelerdir. Bunların farkında olmak, hadîse bütüncül bakışta atılması gereken ilk adımların gereğidir, ancak tamamı da değildir. Bütüncül bakış, merdivenleri teker teker çıkıp olaya yukarıdan ve kavrayıcı bir tarzda hâkim olmayı gerektirmektedir. Bunun için atılması gereken bir başka adım, hadîsleri değerlendirirken önyargılardan mümkün olduğu kadar uzak durabilmektir.

<sup>166</sup> Hâzîmî, *Şurûtu’l-Eimmeti’l-Hamse*, 31.

<sup>167</sup> Bk. Ebu Bekir Sifil, *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi 1* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997), 17.

<sup>168</sup> Bk. M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Kitap Dünyası, ts.), 124.

<sup>169</sup> Bk. Öztürk, *Kur’ân’daki İslâm*, 73,136,143, 648.

## Bütünlük Açısından Hadislere Önyargılı Bakış

Önyargı genelde, bir kişi, görüş, ya da bir şey hakkında, belirli birtakım koşullara, olay, durum ve görüntülere dayanarak önceden edinilmiş ya da oluşturulmuş fikir<sup>170</sup> veya kısaca, “önceden verilmiş yargı”<sup>171</sup> diye tanımlanır. Şüphesiz önyargının oluşumunda çeşitli faktörler rol oynamaktadır. Bunlardan bazıları, insanın içinde yaşadığı fizikî, ailevî ve sosyal çevre, insanın fizyolojik yapısı, istek, hedef ve amaçları, geçmişteki deneyimleri ve aldığı eğitimi olarak kabul edilmektedir;<sup>172</sup> ancak burada, “*Acaba insan önyargılarından kurtulabilir mi?*” sorusunun cevabını bulmak önemli görünmektedir. Hemen hemen bütün tutumlar, bir ölçüde önyargı olarak nitelenebilir. Çünkü insanlar tutumlarının haklılığını kanıtlayacak birinci el bilgiye ancak nadiren sahip olabilirler.<sup>173</sup> Aslında, önyargıların çoğu, ana-baba başta olmak üzere, diğer önyargılı kişilerden öğrenilir. Önyargılı etkenler, bilinçli veya bilinçsiz olarak insanların önyargılı yetişmesine neden olurlar. Bir bireyin rastladığı, ilişki kurduğu birçok insan önyargılı olabilir ve birey, uyma davranışının bir sonucu olarak bu insanların önyargılarını benimseyebilir.<sup>174</sup> Böylece oluşan önyargılar, bir kere oluşuktan sonra da kolay kolay değişmezler.<sup>175</sup>

Bir hadîsi, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) maksadına uygun olarak anlamının en sağlıklı yolu, ait olduğu bütün içerisinde değerlendirmektir. Ait olduğu bütünden bağımsız rivâyet edilen parça bir hadîs, aslında savunmasız ve birçok şekilde anlaşılmaya müsaittir. Bu anlaşılmaları yönlendirecek unsurlardan biri de önyargılardır. Daha ilk başta devreye giren ve çoğu zaman devrede olduğunun farkında bile olunamayan önyargılar, bazen bir hadîsin hiç de uygun olmadığı bir anlamda kullanılmasına, yorumlanmasına ve hatta eleştirilmesine neden olabilmektedir.

Önyargılar, bugünkü hadîs değerlendirmelerinde daha çok, “karartma”, “kurtulma” veya “kurtarma” şeklinde kendini göstermektedir. Daha açık ifadesiyle

---

<sup>170</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 721; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 559; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 572.

<sup>171</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 1979), 138.

<sup>172</sup> Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 572; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 721; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 28.

<sup>173</sup> Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş Ders Kitabı*, çev. Hüsnü Arıcı vd. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, 1980), 367.

<sup>174</sup> Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş Ders Kitabı*, 370.

<sup>175</sup> Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş Ders Kitabı*, 370.

bazıları birtakım hadîsleri kullanarak Hz. Peygamber’i (s.a.s.) veya İslâm’ı karalamak için işe koyulmakta; bazıları, bu tip hadîsleri, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ve İslâm’a zarar verdiği düşüncesiyle, acelecilikle ve fazla bir anlama çabası göstermeden reddetme yolunu tercih ederek kurtulmaya çalışmakta; bazıları her ne pahasına olursa olsun bu tür hadîslerin literal anlama sahih olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bütün bunlar, aslında sahip olunan bazı önyargıların etkisiyle yapılan parçacı hadîs değerlendirme tipleridir. Kısaca önyargılar hadîs değerlendirmelerinde parçacı bir bakışa sebep olmaktadır.

Bu hususta, kadının kaburga kemiğinden veya kaburga kemiği gibi yaratıldığını ifade eden hadîsle ilgili değerlendirmeler örnek teşkil edebilir. Bu hadîsle Hz. Peygamber’in (s.a.s.) söylemek istediği bir şey vardır. Ancak hadîse parçacı bakışlar sonucunda birbiriyle alakası olmayan ve hatta birbirine zıt görüşler ortaya çıkabilmektedir. Bütünlüğün ihmalinin sebep olduğu sonuçları görmek açısından önce hadîsin bazı metinlerini verip daha sonra yapılan değerlendirmelere değinmek yerinde olacaktır.

Ebû Hureyre (r.a.), Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şöyle dediğini nakletmiştir: “*Kim Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsa, komşusuna eziyet etmesin. Kadınlar hakkında da birbirinize hayır tavsiye ediniz. Çünkü onlar, kaburga kemiğinden yaratılmışlardır. Kaburgada en eğri kısım, en ucudur. Eğer onu düzeltmeye kalkarsanız kırarsınız, kendi haline bıraktığınızda da eğri kalır. Bu nedenle kadınlar hakkında birbirinize hayır tavsiye ediniz*”.<sup>176</sup>

Aynı hadîsin bir başka rivâyetinde de şöyle denilmektedir: “*Kadınlar, kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Onu düzeltemezsiniz. Ondan istifade etmek istiyorsanız, o haliyle istifade ediniz. Düzeltmeye kalkarsanız kırarsınız. Kırılması boşanmasıdır*”.<sup>177</sup>

Buhârî’nin *Sahîh*’indeki başka bir rivâyette ise; “*Kadın kaburga kemiği gibidir. Onu doğrultursan kırarsın...*”<sup>178</sup> denilmektedir.

Yukarıda farklı rivâyetlerinden bazılarını verdiğimiz bu hadîs karşısında farklı bakış açıları ortaya çıkmıştır. Bir kısmı bu hadîsleri kullanarak İslâmı “eleştirmek” istemiş, bir kısmı bu tür hadîslerin olmadığını savunarak İslâmı “kurtarmak” istemiş, bir kısmı bu tür hadîsleri kabul etmiş ve ne denildiyse “literal anlamda kabul” edilmesi

<sup>176</sup> Buhârî, “Nikâh”, 80 (VI, 145).

<sup>177</sup> Müslim, “Rada”, 59 (II, 1091), 65 (II, 1090).

<sup>178</sup> Buhârî, “Nikâh”, 79 (VI, 145).

gerektiğini söylemiş ve bir kısmı da bu tür hadisleri “teennî ile ve bütünlük içerisinde” değerlendirecek bir sonuca varmaya çalışmıştır.

Bu bakış açıları ve ilgili yorumları şu şekilde maddeleştirmek mümkündür:

1. Söz konusu hadisle ilgili olarak bir eserde, İslâma göre kadının kaburga kemiğinden yaratıldığı ve bu görüşüyle İslâmın, kadını aşağıladığı belirtilmektedir.<sup>179</sup> Aynı mantığı İlhan Arsel’de de görmek mümkündür. O, “Muhammed’e göre kadının tanımı ve nitelikleri” başlığı altında, bazı âyet ve hadisler sıralamaktadır. Bunlardan birinde şöyle demektedir: “(Muhammed) kadınların kötü ve ıslah olmaz nitelikte olduklarını dile getirmek için, Ebû Hureyre’nin (r.a.) rivâyetine göre şöyle konuşmuştur: *“Kadın eğe kemiği gibidir, onu doğrultmak istersen kırarsın, onu kendi haline bırak ve eğriliğiyle ondan faydalanmaya bak”*.<sup>180</sup>

Bu iki yaklaşımda da adı geçen hadislerin literal anlamının esas alındığı, rivâyetlerin Resûlullah’a (s.a.s.) nispetinin kesin olduğunun kabul edildiği ve bundan hareketle İslâmın eleştirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

2. Yukarıdaki ve buna benzer yaklaşımlar, konunun uzmanlarını rahatsız etmiş olacak ki onlar bu hadisleri sened ve metin açısından değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu araştırmalardan birinde, hadisin farklı rivâyetlerinin senedleri değerlendirilmiş ve şu sonuca varılmıştır: Kadınların eğri kemik olduğu veya kaburga kemiğinden yaratıldıklarını ifade eden bu rivâyetler, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ait değildir. Bunlar hadîs şekline sokulmuş israiliyyat kökenli nakillerdir.<sup>181</sup> Böylece söz konusu hadîsten kurtulmuş olunacaktır; ancak bu ifadeler de eleştirilmiş ve şöyle denilmiştir: “Yazar, ilgili hadîsin tüm tariklerini önce sened açısından inceler. Senedi incelerken değerlendirdiği râvîlerin çoğu sikadır, ancak ona göre kısmen şu veya bu şekilde eleştirilmişlerdir. Kısmen yapılan bu eleştirilerin, hadîsin sıhhatini nasıl etkilediği ise açık değildir. Yani hadîslere hadîs usûlu açısından herhangi bir sıhhat hükmü verilmemiştir; ancak metin tenkidi bölümünde hadîslerin uydurma olduğunun ortaya konulmasından ve râvîlerin kısmen eleştirilmesinden hadîslerin reddedilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. “Uydurdıkları” diyoruz, çünkü sadece râvîlerin zapt hatası yaptıkları kabul edilse idi, bu hataların diğer tarikler tarafından tashîh edildiğinin ileri sürülmesi gerekirdi ama böyle bir değerlendirmeye gerek duyulmamıştır. Oysa râvîlerin kısmî

<sup>179</sup> Bk. *Ataizm ve Din* (Taşkent, 1966), 340.

<sup>180</sup> İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın* (İstanbul, 1994), 23.

<sup>181</sup> Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000),



zaaflarına rağmen ilgili hadîsin dört farklı tarikten nakledilmesi dikkate alınarak onların birbirini desteklediklerini söylemek daha isabetli olurdu”.<sup>182</sup>

3. Şüphesiz bu hadîsle ilgili başka değerlendirmeler de yapılmıştır. Bu değerlendirmelerden birinde şöyle denilmektedir: “Bu özellik, kaburga kemiği için, ahlâkî açıdan herhangi bir sorun içermeyen “doğal/fitrî” bir durumsa da; kadının yapısındaki bu eğrilik, ahlâkî açıdan sorun içeren bir alanın varlığına işaret etmektedir. Ancak fitraten sorunlu olarak yaratılan kadının, bu defolu yaratılışla kulluk müsabakasına neredeyse hükmen mağlup bir statüde başlamasının gerekçeleri konusunda hiçbir ipucuna rastlamıyoruz”.<sup>183</sup> Bu parçacı, literal bakış, bazı araştırmacıların şu satırları yazmalarına sebep olmuştur: “İslâmcı feminist söylemin söz konusu hadîsle ilgili eleştirilerini, H. Şefkatli Tuksal’ın görüş ve yorumları çerçevesinde özetle vermiş olduk. Bu eleştirilerin, hadîslerdeki mesajı tamamen olumsuz olarak anlama eğiliminde olması, öncelikli bir problemdir. Çünkü dini metinler –bu metinler ister âyet ister hadîs olsun- yorumlanırken, mutlaka “din dili” diye tanımlanan felsefi disipline başvurulmalıdır...”.<sup>184</sup> Devamla hadîs üzerinde kendi değerlendirmelerini sunan Keleş, şunları söylemektedir: “Verilen kaynaklardan da anlaşılacağı üzere söz konusu hadîste geçen “eğrilik” benzetmesi, Arap dilinde, hakikî anlamından çok mecâzî anlamda kullanılmıştır. Mensubu bulunduğu Arap milletinin dil ve kültür özelliklerini çok iyi bilen Hz. Peygamber (s.a.s.), çağının ataerkil yapısının bir göstergesi olan erkeklerin kadınlara karşı kabalığını, aynı mecâzî yöntemi kullanarak eleştirmekte ve erkeklere, kadınlara karşı daha nazik ve kibar davranmaları gerektiğini anlatmaktadır. Rivâyetleri bu perspektiften okuduğumuzda, ihtiva ettikleri mesajın kadınlar açısından hiç de eleştiriye hak eden mesajlar olmadığını görebiliriz”.<sup>185</sup> Konuyla ilgili yapılan müstakil bir çalışmada, bu son yorumu destekler mahiyette bir sonuca ulaşılmıştır. Bu eserde, rivâyetler değerlendirilmiş, hadîse sonradan ilâve edilen yorumlar (idracler) çıkarıldığında, sened bakımından sahîh olan rivâyetlerin mecâzî, teşbihi bir anlatım özelliği taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır.<sup>186</sup>

---

<sup>182</sup> Bk. Yavuz Köktaş, “Hadîs Temelli Kalıp Yargılarda Kadın” Adlı Kitabın Eleştirisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2001) www.Dinbilimleri.com.

<sup>183</sup> Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Kitâbiyât, 2000), 62.

<sup>184</sup> Ahmet Keleş, “İslamcı Feminist Söylemin Hadîsleri Yorum Problemi”, *İslamiyat* 5/3 (2002), 143.

<sup>185</sup> Keleş, “İslamcı Feminist Söylemin Hadîsleri Yorum Problemi”, 152.

<sup>186</sup> Bk. Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı* (Rağbet Yayınları, 2001), 272-274.

Buradan da anlaşıldığı gibi bu hadîs sened açısından sahîh olduğunu kabul edenler tarafından bile hakikî anlamda anlaşılmamıştır. Bunun adına mecâzî anlatım denildiği gibi temsîli anlatım diyenler de vardır.<sup>187</sup>

4. Bizce hadîs, kadın-erkek psikolojisi açısından değerlendirilmelidir. Kadın ve erkek psikolojilerinin farklılığına dikkat çekmek isteyen Hz. Peygamber (s.a.s.), bu hadîsle şunu söylemek istemiş olabilir: Ey erkekler! Siz kendi özelliklerinizi esas alıp kadınları kendiniz gibi yapmaya çalışmayın. Çünkü onların fitrî özellikleri sizden farklıdır. İnsanın yaratılışı değişmeyeceğine göre, kadınların yaratılıştan getirdikleri özellikleri de değiştiremezsiniz. Değiştirmeye kalkarsanız, bu onların fitratlarını/doğalarını değiştirmek anlamına gelir. Bu durumda kendi doğası ve sizin talepleriniz arasında bocalamaya başlar. Bu da onu huzursuzlaştır ve evlilikten beklediğini alamamaya başlar. Bunun tabii bir sonucu olarak da boşanır. Halbuki siz, Allah kadını nasıl yarattıysa o şekilde kabullenmeniz ve bu haliyle hayatınızı sürdürmeniz gerekmektedir. Hadise bütüncül bakışla yaklaşıldığında ulaşılan bu sonuç, hadîsin reddi ve istismarına mahal bırakmayacak bir yaklaşım olmaktadır.

Yine önyargılarla ilgili başka bir örnek de “hadîs” kelimesiyle ilgilidir. Bir başka önyargılı bakış, şu âyetteki “hadîs” kelimesinin tercümesinde ortaya çıkmaktadır: “Elbette onların hikâyelerinde akıl sahipleri için ibret vardır. Bu (Kur’ân) uydurulacak bir ‘söz (hadîs)’ değildir”.<sup>188</sup> Âyette geçen “söz (hadîs)” kelimesi hakkında bir yazar şunları söylemektedir: “Görüldüğü gibi Kur’ân, kendisini uydurma bir hadîs olmamakla yüceltmekte ve böylece sonraki zamanlarda, getirdiği dine bir yığın problem çıkaracak uydurma hadîslere mucizevi bir biçimde dikkat çekmektedir. İkinci mucize beyansa, yine uydurma hadîslere sığınan zihniyetin temel dayanaklarından birini yıkmaktadır. ‘Kur’ân müphem ve muğlaktır. Onu anlamak ancak hadîslerin verdiği tafsilatla mümkündür.’ diyenlere Kur’ân’ın cevabı şudur: Ben gerekli her şeyin detayını veren bir kitabım”.<sup>189</sup>

Bu izahın, hadîslere önyargılı bakıştan kaynaklandığı net bir şekilde görülmektedir. Kur’ân’ın hiçbir yerinde “hadîs” kavramı, Resûlullah’ın (s.a.s.) sözleri anlamında<sup>190</sup> veya ıstilahî anlamda kullanılmamaktadır.

<sup>187</sup> Bedruddin el-Aynî, *Umdetu’l-kârî kerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Dâru’l-Fikr, ts.), 5/213.

<sup>188</sup> Yûsuf 12/111.

<sup>189</sup> Öztürk, *Kur’ân’daki İslâm*, 214.

<sup>190</sup> Abdulcelil Candan, “Meal ve Tefsirlerde Görülen Bazı Sözcük ve Deyim Hataları İle Bunların Önemli Nedenleri”, *Marife* 3 (2002), 95.

Örnek hadîslerden de anlaşılacağı gibi, bütünlüğünden koparılan bir hadîs, önyargıların yönlendirmesiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kastetmediği bir anlamda anlaşılabilir. Buna göre, hadîsi bütünlük içerisinde değerlendirebilmek için, mümkün olduğunca önyargılardan uzak durmak gerekmektedir. Aksi halde bütünlüğünden koparılmış parça hadîslere, zihinde daha önceden kurgulanmış her türlü görüşü söyletmek mümkün olabilmektedir. Ancak bu tür değerlendirmeler, hiçbir zaman doğru anlama çabalarının tezahürü olarak görülmemektedir.

Yukarıda bahsedilen üç özelliğe, yani hadisi temel kaynaklardan okuyabilme, hadis ilimlerine ve ıstılahlarına vakıf olma ve önyargılardan uzak olma özelliklerine sahip olan bir kişi, hadis değerlendirmek için gerekli altyapıya sahiptir. Bundan sonra, yukarıda bahsedilen kriterler muvacehesinde hadisi tesbitte, anlamada ve anlatımda bütünlüğü sağlayabilir.

**EBÜ'L-FEREC İBNÜ'L-CEVZÎ VE BÜTÜNSEL YAKLAŞIMI**

**DOÇ. DR. AYDIN KUDAT**

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslami İlimler

Ankara

Türkiye

ORDİC: 0000-0002-8153-8181

E-Mail: [aydinkudat@hotmail.com](mailto:aydinkudat@hotmail.com)

## EBÜ'L-FEREC İBNÜ'L-CEVZÎ VE BÜTÜNSEL YAKLAŞIMI

*Doç. Dr. Aydın Kudat\**

### ÖZET

Bu çalışmada; tarihî bir şahsiyet olan ve yaşadığı dönem itibariyle sosyal ve dini hayatın düzenlenmesinde sözü muteber sayılan, hemen hemen dini ilimlerin bütün alanlarında eserler kaleme alan İbnü'l-Cevzî ele alınmıştır. Eserleri bağlamında onun sosyal, ilmi ve dini hayatta bütünsel yaklaşımı işlenmeye çalışılmıştır. İbnü'l-Cevzî'nin yaşadığı dönem, her açıdan çalkantılı bir dönemdir. Bu devir siyasi, sosyal, ilmi ve sofiye (zühed ehli) katmanları arasında etki-tepkininin baş döndürücü bir halde deveren ettiği bir dönemdir. Tek taraflı yaklaşımlar ve tarafgirlikler dönemin sosyal hayatını oldukça çalkantılı bir hale getirmiş, dini hayatta tatarruf ve taassub baş edilemez hale gelmiştir. İbnü'l-Cevzî; bu alandaki dengeyi sağlamak adına, olaylara bütüncül bakmayı tavsiye etmiş ve kavli-kitabî olarak gayretlerde bulunmuştur. O dönemde bazen akılcılığın, bazen Bâtınlığın bazen de zahirciliğin öne çıktığı görülmektedir. Siyasi erkin de desteğiyle topluma dayatılmaya çalışılan bu keskin anlayış ve yaklaşımlar, dini hayatın yaşayışında bütünsellikten uzaklaşarak tek taraflılığın yaygınlaşmasını getirmiştir. Bu durum toplumun davranışlarının dönüştürülmesinde bazı olumsuz sonuçlara sebebiyet vermiştir. Özellikle ilmiye sınıfı ile tasavvufî hayatta bu çalkantı bariz olarak izlenmekte ve toplumun bazı kesimleri üzerinde, menfi tesirleri olduğu görülmüştür. İbnü'l-Cevzî; bütün bu olumsuzluklara karşı, ancak dinin temel kaynaklarının merkeze alınıp bütünsel bir yaklaşımın bozulan dengelerin düzelmesini sağlayabileceğini ısrarla vurgulamaktadır. Tefsir, Hadis, Tarih ve Ahlâk başta olmak üzere dinî ilimlerin hemen hepsinde kalem oynatmış ve üç yüzden fazla eser kaleme almış olan İbnü'l-Cevzî, “Saydü'l-Hâtır”, “Mir'âtü'z-Zaman” gibi eserlerle dönemin sosyal ve dini hayatına ayna tutmuştur. İyi bir sosyal gözlemci olan müellif, hatırat türü eserlerinde görüldüğü üzere daha ziyade eserlerini eleştirel yaklaşımla kaleme almış, sahit bilgi ve bütünsel bakış açısını temalı yazmıştır. Sahit bilgi, bilgi bütünlüğü ve tecrübi yaşayışı ihya etme çabaları, “Saydü'l-Hâtır” adlı eserinde rahatlıkla

---

\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslami İlimler, Ankara/Türkiye, ORDİC: 0000-0002-8153-8181, E-Mail: aydinkudat@hotmail.com

görülebilmektedir. Bütünsel yaklaşımın olsa gerekir ki, eserlerinde ifrat ve tefritin örneklerine çok yer verir ve vasat olanı tavsiye eder. Tasavvufla ilgili tenkit ve önerileri bu bağlamda değerlendirilebilir. Eserlerinde ilim ve amel birlikteliğini merkeze almış, kurtuluş için Kur'ân, Sünnet, fukaha ve selefin yolunu göstermeye çalışmıştır. Ona göre bütün ilimler değerlidir. Her ilimden kifayet miktarı alınmalıdır; ancak en önemli ilmin fıkıh olduğu da bilinmelidir. Ona göre fakih olabilmek için bütün İslâmî ilimleri bilmek, hepsinden önce de İslâm ahlâkına bağlı olmak gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** İbnü'l-Cevzî, dini hayat, bütünsel yaklaşım, aşırılık, bidat ve hurafeler

## ABSTRACT

In this article, we will discuss Ibn Jawzi, a historical figure who wrote works in almost all fields of religious sciences, and whose word was trusted in regulating social and religious life. In the context of his works, we will try to deal with his holistic approach to social, scientific, and religious life. The period in which he lived was turbulent in every respect. It is a period in which action-reaction circulates dizzily among the layers of political, social, scientific, and sufistic people. One-sided approaches and partisanship made the social life of the period turbulent, and fanaticism and bigotry in religious life became unbearable. Ibn Jawzi advised looking at the events holistically to provide balance and made efforts as a verbal book. At that time, sometimes rationalism, sometimes esotericism, and sometimes externalism came to the fore. These strong understandings and approaches, which were tried to be imposed on the society with the support of the political power, brought unilateralism, not integrity, in the living of religious life. This has led to some negative consequences in transforming society's behavior. It has been seen that this turmoil is clearly seen, especially in the scientific (ilmiye) class and in Sufi life, and it has adverse effects on some segments of society. Against all this, Ibn Jawzi insists that a holistic approach centered on the primary sources of religion can only restore the disturbed balances. Ibn Jawzi, who wrote almost all of the religious sciences, especially Tafsir, Hadith, History, and Ethics, and wrote more than three hundred works, mirrors the social and religious life of the period with works such as "Saydu'l-Hâtır," "Mir'âtü'z-Zaman." The author, who is an excellent social observer, wrote with a more critical approach, as seen in his memoirs, and wrote with the theme of authentic knowledge and a holistic view. His efforts to revive authentic knowledge, the integrity of knowledge, and experiential life can be easily seen in his work called "Saydu'l-Hâtır." While he gives a lot of examples of exaggeration and understatement in his works, he also has criticisms about Sufism in this context. In his work, he focused on the integrity of knowledge and practice and tried to demonstrate the way of the Qur'an, Sunnah, and its predecessors for salvation. According to him, all sciences are valuable. The amount of sufficiency should be taken from each science, but it should be known that the most crucial science is fiqh. In order to be a faqih, it is necessary to know all Islamic sciences and, above all, to adhere to Islamic moral values.

**Keywords:** Ibn Jawzi, religious life, holistic approach, extremism, innovation, and superstitions

## GİRİŞ

Asr-ı saadette hayat bütün yönleriyle iç içe ve bir bütündür. Dini hayatın temelinde sahih bilgi ve bilgi bütünlüğü vardır. Bu minval üzere Kemâliyyete varan sahabe dönemi, bu yüzden olacak ki, saadet ve huzur asrı olarak nitelendirilmiştir. “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim...*”<sup>191</sup> mealindeki ayet-i kerime buna delildir. Günümüzde müşteki olduğumuz dağınıklığın toparlanması ve ilmi disiplinler arasındaki irtibat kopukluğunun giderilip aralarındaki dayanışma ve entegrasyonunun sağlanması yoluyla erdemli toplumun inşası mümkündür. “...*Allah nurunu tamamlayacaktır...*”<sup>192</sup> mealindeki ayet-i kerimenin fehvasınca; ancak İslam aleminde ihtiyaç duyulan dini ilimlerde yeniden sahih bilgi, bilgi bütünlüğü ve bütünsel yaklaşım gerçekleşebilir. Bidayette küllî ilim ile cüz’î ilim bütünlüğü vardır. İlim, amel takva bütünlüğü vardır. Hepsî fıkıh kavramında mündemiçtir. Bu meziyet hayır ve bereketin anahtarıdır. Nitekim hadis-i şerifte şöyle buyurulmaktadır: “*Allah, kime hayır dilerse onu dinde fakih kılar*”<sup>193</sup>.” Fakih ve kurrâ tabiri dönem itibariyle bütün ilimleri cemedan ve bilgi bütünlüğüne sahip zevat için kullanılan bir tabirdir. O dönemde fıkıh kavramı da günümüz havsalamızda tahayyül edilenden daha fazla bir muhtevada kullanılırdı. Mesela kırâatı Hz. Ömer b. Hattab ve Hz. Ali b. Ebi Talib’den alan Ebu'l-Esved, Zalim bin Amr bin Süfyan el-Du'eli el-Kinâni (ö. 69 H.) kurrâ Tâbiûlerden sayılmaktadır. Aynı zamanda nahvin genel kaidelerini temellendiren, Kur’ân’ın ilk i’câmını gerçekleştiren şahsiyettir. Bu nedenle başta kıraat ve dilbilim olmak üzere bütün alanlarda birikim sahibi olup tabi’în halkasının fakihleri, şairleri edipleri ve dilbilimcileri arasında sayılan bir dâhidir. Ez-Zehebî siyeru A’lâmi’n-Nübelâ adlı eserinde onu şöyle tanıtır: “*Hz. Peygamberin vefat etmeden önce doğmuş, muhadrem şahsiyetlerden sayılır, İslam’la müşerref olmuş; ancak Hz. Peygamberi yüz yüze görme fırsatı bulamamıştır. Ebu'l-Esved; tabi’în tabakasının öncü simalarından olup Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde birçok idari görev üstlenmiştir; ancak daha çok ansiklopedik ilmi şahsiyeti, buna mebni olarak keskin akıl ve isabetli görüşleriyle tanınmıştır. O hem fakih hem muhaddistir hem dilbilimci hem şairdir hem idareci hem bir kahramandır.*”

<sup>191</sup> Maide, 3.

<sup>192</sup> Saff, 8

<sup>193</sup> Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâîl, el-Câmi‘u’s-Sahîh, el-Matbaatüs’s-Selefiyye ve Mektebetühâ, Kâhire, 1979; Farzu'l-Humus 7, İlm 13, İ’tisam



*Çok akıllı ve isabetli görüşlere sahiptir*” diye zikreder<sup>194</sup>. Bu özelliklerinden olsa gerek ki, Hz. Ali ona, Füşhâ Arapçayı ve Kur’ân kırâatını lahn ve tağyire karşı tedbir alma görevini tevdi etmiştir.<sup>195</sup> Sahabe, Tabi’în ve tebe-i tabi’în’den birçok müşahhas örnekleri mevcuttur. Mesela o devirde her bir dilbilimci aynı zamanda müfessir ve muhaddistir. Her bir müfessir başta fasih Arapça ve dilbilimi olmak üzere hemen hemen bütün ilim dallarına vakıftır. el-Ahfeş (ö. 215/830), Kâsım bin Selâm, (ö. 224/828), daha sonra Ebû Hâtım es-Sicistânî (ö. 255/868) ve İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922) gibi nice alimler zikredilebilir. Bunlardan biri de müfessir, muhaddis, tarihçi ve daha birçok ilim dalında haklı şöhrete sahip olan, ansiklopedik şahsiyeti tarihe mal olmuş Cemâlüddîn Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201)’dir. İbnü’l-Cevzî’ nin eserlerine bakıldığında, onun dini ilimlerin hepsinde mütebahhir kişiliği tebarüz etmektedir.<sup>196</sup> Bu nedenle toplumun ilmi, sosyal ve dini hayatının düzenlenmesinde etkin rol oynadığı görülmektedir.<sup>197</sup> Bazı eserlerinde toplumda gözlemlediği aksaklıklar ve olumsuzluklar üzerinde durduğu ve isabetli teşhisler ortaya koyduğu görülmektedir. Günümüze de ışık tutan tespit, tenkit ve teşhisleri onun bilgi bütünlüğü ve bütünsel bakışına matuftur denilebilir.<sup>198</sup> Zira eleştirel yaklaşım bütünsel yaklaşımın gereğidir.

## İBNÜ’L-CEVZÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ ARAYIŞI

Abbasilerin son dönemlerine doğru yaklaşık olarak miladi bin yıldan sonra bidayette var olan ilimler arasındaki irtibat kopmuştur. Bu durumdan mütevellit dini hayatta tenakuzlar baş gösterir. Günümüz ifadesiyle disiplinler arasında dayanışma ve entegrasyon kaybolmuş ve toplum kamplara bölünmüştür. Zahir ile batın, akıl ile vahiy, şeriat ile tarikat, tekke ile medrese arasındaki irtibat kopmuştur. Bu kopukluk ve kompartlaşmanın İslam ümmetine büyük maliyetleri oldu. İbnü’l-Cevzî gibi zevat bu

<sup>194</sup> Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Huseyn el-Esed, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990, c. 2, S. 25.

<sup>195</sup> Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Huseyn el-Esed, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990, c. 8, s. 229-279.

<sup>196</sup> Ebu’l-Hasen Ali bin Muhammed bin Abdülkerîm el-Cezerî b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Mûsulî İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, thk. Ebu’l-Fida Abdullah el-Kâdî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1987, c. 10, s. 255.

<sup>197</sup> Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Huseyn el-Esed, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990, c. 21, s. 365-384.

<sup>198</sup> Kudat, Fatma, “Ebü’l Ferec İbnü’l-cevzî’nin saydü’l-hâtır adlı eseri bağlamında tasavvuf anlayışı” Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019, s. 20.

gidişatın sakıncalarına dikkat çekip eleştirilerde bulundular. Dağınık ve parçacı gidişatı aslına rücu etmek için kitabi ve kavli olarak tebliğ ve irşatta bulunarak ıslaha çalıştılar. Bu ıslahat hareketi aslında ilimlerin ittihadı, dayanışma ve bütünlüğünü sağlayacak olan Nizamiye Medresesi geleneğinin tesisine zemin oluşturmuş denilebilir. Yaklaşık dört asır İslam dünyası eğitim sistemine rol model olmaya devam eden bu gelenek, kısa zaman zarfında ilmi sahada olduğu gibi pratik sahada da müspet semereler vermiştir. Bu devirde İslam toplumlarının bütünlüğü sağlanmış ve İslam coğrafyasına yapılan işgaller sona erdirilmiştir. Bu geleneği devam ettiren Selçuklu ve Osmanlı mirasında günümüze ışık tutacak örneklerle doludur; ancak son asırlarda söz konusu bütünlük hanel görmüş ve birçok ilim arasındaki irtibat cılızlaşmaya başlamıştır. Kompartlaşma ve belli alanlara inhisar sonucu irtibatın koptuğu durumlar da söz konusudur. Miladi binli yıllarda bozulan dengelerin ve bütünlüğün Nizamiye eğitim öğretim modeliyle ıslah edildiği ve yüzyıllarca İslam aleminde örnek alındığı gibi, son asırlarda gelişen ve değişen disiplinler arasında da buna benzer bir dayanışma ve bütünlüğe ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sayede “...Allah nurunu tamamlayacaktır...” mealindeki ayet-i kerimenin fehvasınca İslam aleminde ihtiyaç duyulan dini ilimlerde yeniden sahih bilgi, bilgi bütünlüğü ve bütünsel yaklaşım gerçekleştirilebilir. Bu durum ihtiyaç ötesinde bir zarurettir. Gerek sosyal alanda gerekse teknik alanda bir konuyu ele alırken doğru ve tam bir bilgi birikimine sahip olmak gerekir. Sahih bilgi ve bilgi bütünlüğü sağlanmadan sağlıklı sonuçlara varmak zordur. İsbetli sonuçlara varmak, kolektif çalışmayı ve bütünsel yaklaşımı gerektirir. Bilimsel çalışmalarda isabetli sonuçlara ulaşabilmek için alan körlüğü olmamalı, tek taraflı bakılmamalı ve sürece muhtemelen müdahil olan faktörler mülhaza edilmelidir. Bu kriterlerin işlevsel olabilmesi, meseleye baştan itibaren bütüncül bir perspektifle bakmayı gerektirir. Tevarüs ettiğimiz ilim ve tefekkür geleneğimiz bu perspektifle gelişmiştir. Bunun müşahhas bir birçok örnekleri tarihimizde mevcuttur. Hicaz Bağdat Havzası, Semerkand Buhara Havzası, Endülüs Kayravan Havzası ve Anadolu İstanbul Havzası bu medeniyetin nişaneleriyle doludur.

İslam düşünce tarihi aslında bilgi bütünlüğü ve sahih bilgi üzerine teşekkül etmiştir. Mezhep müçtehitlerinin hepsi zikredilen evsafa haizdir. Bunlardan biri de Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir. Milâdî on birinci yüzyılda yaşamış, bütün dini ilimlerde te'lifat vermiş ve üç yüzden fazla eser kaleme almış bir İslam âlimi olarak,

Abdurrahman Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ali'nin oğludur.<sup>199</sup> Dedesinin adı Muhammed olup el-Kureyšî ve el-Bekri ve el-Cevzî' nisbeleriyle anılmaktadır.<sup>200</sup> Nehirlerde kullanılan ceviz yelkenine nispet veya bazılarına göre de atalarından birinin evindeki cevize nispetle İbnü'l-Cevzî olarak meşhur olmuştur.<sup>201</sup>

Nizamiye modelinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan, sancılı dönemin öncü simalarından biri sayılan İbnü'l-Cevzî, bütün hayatını sahil bilgi ve ilimler bütünlüğünü sağlamaya hasretmiştir. Bilgi bütünlüğü ve bütünsel yaklaşımın gereği olarak başta ilmiye dünyasındaki dağınıklığı ve tarafgirliği ıslah etmek üzere tenkitlerde bulunmuş ve tekamülü sağlamak için tavsiyelerde bulunmuştur. Vaaz ve irşatla tedris ve te'lifatla ilim ile amelî, amel ile ihlas birlikte olması gerektiğini, ancak bu birliktelikle insanın kendini gerçekleştirme süreci tamama erebileceğini, kemal ve bütünlük sağlanabileceğini savunmuş, gelecek ilim ehlinin de bu iki özelliği kendisinde toplaması gerektiğini ifade etmiştir. Saîd b. Müseyyeb (ö. 90/709), Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gibi âlimlerin zühdle ilmi bir arada yürüttüklerini belirtmiştir.<sup>202</sup>

Bu özellikleriyle İbnü'l-Cevzî, toplumun davranışlarını dönüştürmede etkin rol oynamıştır. Bilgi bütünlüğüne sahip bir zat olarak, meseleleri ele alırken kuvvetli bir gözlem ve saha tetkiki boyutunu da sürece katmıştır. Meseleleri tek taraflı olarak değil de bütünlük içinde ele almaktadır. Kanaatimizce bu gibi zatların görüşleri bu yüzden isabetlidir. Tarihi şahsiyetleri ve tecrübi bilgiyi merkeze alarak hareket etmektedirler. İbnü'l-Cevzî'ye göre her şeyi dengeli kullanmak ve her yerde ifrat-tefritten kaçınmak gereklidir. Bu, ancak sahil bilgi ve bilgi bütünlüğüyle mümkündür.

Bir asra yakın ömür yaşayan İbnü'l-Cevzî, altı halife ve yirmiden fazla vezirin değiştiğine şahit olmuştur. Görece bu hızlı değişimin, toplumun sosyal hayatı yanında özellikle dinî hayatı üzerinde büyük etkileri olmuştur. Fikrî olarak çalkantıların yoğun olduğu bir dönemde kaleme aldığı birçok eseriyle toplumu Ehl-i Sünnet'in vasat ve dengeli (Bakara 143) bütüncül çizgisine davet etmiştir. Tasavvufun ilk dönemlerdeki

<sup>199</sup> İbnü'l-Cevzî, Sıfatu's-Safve, thk. Muhammed Fâhûrî, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1985, c. 1, s. 8.

<sup>200</sup> El-Cevzî lakabına dair muhtelif rivayetler vardır. O bölgede sadece Ebu'l-Ferec'in dedesinin bahçesinde ceviz yetiştiği için bu ismin verildiği için bu lakabı aldığına dair kayıtlar yanında yaşadıkları mahallenin Basra'da Mahalletu'l-Cevz diye anılması nedeniyle bu adın verildiği söylenmiştir. Bkz. Ebu'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr fi İlmü't-Tefsîr, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1984, c.1, s. 4.

<sup>201</sup> Harun Abdüsselam Muhammed, Mu'cemu Mukayyedâti İbn-i Hallikân, Mektebetu'l-Hancı, Kahire, 1987, s. 322.

<sup>202</sup> İbnü'l-Cevzî, Leftetü'l-Kebed fi Naşihati'l-Veled, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 5295, vr. 36.

saf ve sahih bilgiye dayalı olması gerektiğini söylemiştir. Meselelere bütüncül bir perspektifle bakabilmenin yolunun mevzunun tarihini, kaynağını, gelişim ve değişim sürecinde, tedahül edebilen faktörleri de göz önünde bulundurmak gerekir der. Kendi döneminde ve gelecekte nasıl konumlandırılabilceği gibi çeşitli açılardan değerlendirme ve analize tabi tutma gerekliliğine işaret etmektedir.

Nizamiye medreselerinin eğitim sistemine renk veren bu bütünsel özellikli model, yaklaşık dört yüz sene İslam âlemine ışık tutmuş ve eğitim sistemine yön vermiştir. Bu bütüncül model sayesinde tek taraflı bakışa sahip olan Şi'î Bâtınî tek taraflı anlayışının istilasının önüne geçilebilmiştir. Zahir ile batın, fizik ile metafizik -Gazali'nin bilgi edinme yaklaşımı- Tekke ile Medrese bütünlüğünü sağlayabilmiştir.<sup>203</sup> İlim tahsilinde eleştirel yaklaşımı önemseyen Nizamiye geleneğine sahip âlimlerin bakış açıları bütüncüdür. Bu bütünsel yaklaşımdan olsa gerekir başta dini ilimler olmak üzere bilimler arası irtibatı sağlayan sahih bilgi ve bilgi bütünlüğünü merkeze almak suretiyle, İslam aleminde yaklaşık dört yüz sene model olacak ilim ve irfan müesseseleri olan Nizamiye medreselerinde, baş müderrislik yapan ve ilimler tasnifi bulunan Gazali'nin (ö. 505 h.) kevnî olana da tenzîlî olana da bakış açısı bütüncüdür. Mesela kalam, fıkıh, tasavvuf, mantık, felsefe gibi birçok ilim dalında döneminin en önde gelen âlimlerinden biri olarak ilimler tasnifi yapmakla beraber değerlendirmelerinde bir yandan aklî tahlili sürece katarken naklî ilimleri de merkeze almış; fıkıh, kalam, dilbilim ve rasyonel mantığı birlikte değerlendirebilmiş, alet ve aslî ilimlerin bütünlüğünü sağlayabilmiştir.<sup>204</sup> Onun kimya-ı saadet adlı eseri bu bütünlüğü mücessem eserlerinden biridir.

Nazım teorisinin öncü simalarından biri sayılan Sekkâkî (v. 626) teorisini temellendirirken bütüncül bir yöntem ile ele almaya çalışmıştır. *Miftâhu'l Ulum* adlı eserini kaleme alırken nahiv, sarf ve belagat ilminin yanına, cedel ilmi ve mantık ilmini de dâhil etmiştir. Naklî ve aklî delilleri beraber sürece katarak bu yaklaşım sayesinde bütünsel bir yöntemle tüm ilimlerin tam ve bütünsel olarak işleme imkânı olabilmektedir.<sup>205</sup>

*“Günümüz ilim dünyasındaki aşırı kompartlaşma ve sadece belli bir alanda ihtisaslaşılması, meselelerin bir bütün olarak görülüp değerlendirilmesini*

<sup>203</sup> Bulut, Mehmet ve Kudat, Aydın, “Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Nizamiye Medreseleri Geleneği ve Modern Akademya”, s. 139.

<sup>204</sup> Bulut, Mehmet ve Kudat, Aydın s. 140.

<sup>205</sup> Bkz. Ebû Ya'kub es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrut, 1403/1983.

zorlaştırmakta, doğru muhakemeyi ve isabetli teşhis koymayı zorlaştırmaktadır. Özellikle son yıllarda ortaya çıkan bütünsel bir bakış açısıyla bilgiyi ele alabilme adına interdisipliner yaklaşımlar ve yeni metot arayışları sonucu multi-disipliner, trans-disipliner ve çapraz disiplinli gibi uygulamalar ve kavramlar tartışılmaya başlanmıştır.”<sup>206</sup>

Nizâmiye Medreselerinde ve bu gelenekten beslenen İslam dünyasındaki medreselerde, dini ilimlerde bütünselliği kesp edecek şekilde meşhur on iki ilim dalı okutulmaktaydı.<sup>207</sup> Bu medreselerde üretilen bilgi önce paylaşılır, daha sonra bu bilginin, nebevi, tecrübi ve bilimsel metotlarla kalıcı hale getirilmesi sağlanırdı.<sup>208</sup>

İslam medeniyetinin alim tasavvuru, temelinde peygamber mirasından beslenme mevcuttur. Hadiste; “*Alimler peygamberlerin varisleridir.*”<sup>209</sup> buyurulmaktadır. Bu mirasın üç temel özelliği vardır. Birincisi, kula ait olan cüz’i ilim içinde külli olan ilim mülâhazası vardır. İkincisi, bütüncüdür; yani parçacı ve tek taraflı değildir. İlk tedvin edilen ilimlerin başında gelen hadis usulünün temel konularından biri cerh ve tadildir. Üçüncüsü, ferdi mülâhazalar veya maddi çıkarılardan azadedir.<sup>210</sup>

Bu medeniyette her bir cüz’i ilimde küllî ilim mülâhazası vardır. Alim tasavvuru bütüncül bakış açısına sahiptir. Bu da üç kelime ile kısaca ifade edilir; İlim, hikmet ve marifet. Diğer bir ifadeyle ilmi, hikmeti ve marifeti birleştirenler alim, hakîm ve arif olmayı birbirinden ayıran değil, birleştiren bir anlayıştır. Kur’ân’ın ve sünnetin ilme bakışı bütüncüdür. Tekvinî olanı tenzîlî olandan ayırmaz salt vahiy ve sünnete ait bilgilerden bahsetmez. Bütün varlık alemi birlikte okumayı ister insandan. Nitekim Kur’ân ve hadislerde ilim dendiği zaman sadece tefsir, hadis ve fıkıh kitabındaki bilgiler gibi ilahiyat ilimleri kast edilmemektedir. Mutlak olarak ilim kullanılır. “*Her kim ilim elde etmek için yola çıkarsa...*” (faydalı ilim) için yola çıkan insandan söz edilir.<sup>211</sup>

<sup>206</sup> Bulut Mehmet ve Kudat Aydın, “Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Nizamiye Medreseleri Geleneği ve Modern Akademya” s. 134.

<sup>207</sup> Haydar, Hoca Emin Efendizâde Ali, Kitâbü’l-Mebâhisi’l-Mühimme fi’t-Tatbikâti’s-Şer’iyye ve’l-Hukûkiyye. İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Matbaası. 1340, s. 3; Yılmaz, Yasin. "Osmanlı örgün eğitiminde ve süleymaniye medreselerinde müderrisler". Harran üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi 14 / 14 (june 2005): 93-108 .

<sup>208</sup> İbnü’l-Cevzî, Saydü’l-Hatır. s. 133

<sup>209</sup> İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, Sünen, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Mukaddime, 17; Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as, Sünen, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

<sup>210</sup> et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, Sünen, Çağrı Yay., İstanbul, 1992; Tirmizî, İlim, 6.

<sup>211</sup> Ebu Davud, ilim, 1.

Aslında tarihi sürece bakıldığında gerek hadis usulü gerekse fıkıh usulü gibi ilimler örneğinde, meseleye bütüncül açıdan bakmak, tedvin döneminden itibaren her ilim dalında belirgin bir şekilde tezahür etmiştir. Tarihte gerçekleşen bu yaklaşım ne yazık ki, günümüzde zihin dünyamızda tam olarak betimleyemiyoruz. Müslüman toplumun bir değerler sistemi vardır, bir medeniyet birikimi vardır ve gitmek istediği bir yer vardır. Aslında bu hususlar esas alınarak ilimler tedvin edilmiştir. Nihayetinde parçacı, tek taraflı yaklaşım ve aşırı kompartlaşma bu taleplerimize kifayet etmemektedir. Ürettiğimiz ilmin bütün ihtiyacımızı gidermesi gerekir. Bu ihtiyaç, sahih bilgiyi, bilgi bütünlüğünü ve olaylara bütünsel yaklaşımı zaruri kılmaktadır.

### **İbnü'l-Cevzî'ye Göre Akıl, Vahiy Ve Bilim Bütünlüğü**

İbnü'l-Cevzî'nin akıl ve vahyi nasıl irtibatlandığına bakıldığında, mutedil ve bütünsel bir yaklaşımı olduğu söylenebilir. *Mu'tezilî ve Selefi düşünce bu hususta birbirine uzak iki farklı tarafı temsil ettikleri bilinmektedir. Ehl-i sünnet düşüncesinde ise, Maturidi yöntemi dengeli ve bütüncüdür. İbnü'l-Cevzî'de başta tefsir çalışmaları olmak üzere, kaleme aldığı muhtelif eserlerinden kendisinin zikri geçen mahdut düşüncelerden birine müntesip olduğunu kestirmek zordur. Zira onun gibi ansiklopedik şahsiyetlerin ve bilgi birikimleriyle ortaya koydukları bütünsel bakış açısını, mahdut ve dar bir çerçeveye sığdırarak tanımlamak da oldukça zordur. Onun bu husustaki düşünce yöntemi, itidal çizgisini oluşturmaktadır.*

İtikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Akıl, tabiat kanunlarını bilme gücüne sahip bulunmakla birlikte, bütün varlık ve olayların hikmetlerini kavramaktan ve kendi mahiyetini keşfetmekten âcizdir. Bu sebeple vahyin desteğine muhtaçtır. Vahyin getirdiği bilgileri teslimiyetle karşılayıp benimsemesi gerekli olmakla beraber, akli ve kalbi muhakeme de sürece dahil edilmelidir. İlham naslara olan ihtiyacı ortadan kaldırmaz ve naslara aykırı olması halinde bir değer taşımaz.<sup>212</sup> Bütün varlıkların yaratılış gayesi yaratıcıyı tanımaktır. İnsan başta kendi nefsi olmak üzere mahlukatı tefekkür nazarıyla incelediğinde, bunların bilgi ve hikmet sahibi bir varlık tarafından yaratılmış olduğu sonucuna ulaşır;<sup>213</sup> ancak akıl yürütmek suretiyle Allah'ın varlığını bilmek mümkün olduğu halde zât-sıfat münasebetini ve ilâhî fiillerin mahiyetini kavramak imkân dahilinde değildir. Akıl ile vahiy bütünlüğü sağlandığında Allah'ın

<sup>212</sup> Yavuz, Yusuf Şevki-Casim Avcı, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, DİA., c. 20, s. 544.

<sup>213</sup> İbnü'l-Cevzî, Şaydü'l-Hâtır, s. 76, 253; Telbîsü İblîs, s. 42.

muradı daha doğru anlaşılabilir. Nasslarda yer alan arş, istivâ gibi kavramların mecazi anlamlar taşıyabileceklerini kabul etmek gerekir.<sup>214</sup>

### **İbnü'l-Cevzî'ye Göre Dini İlimlerde Dağınıklık Sorunu**

İlim sahasındaki dağınıklık ve parçacı yaklaşımlardan müşteki olan İbnü'l-Cevzî, bu konuda “*Saydü'l-Hatır*” adlı eserinde şunları kaydeder: “*İlmin fazileti ve şerefi delilleriyle sabittir. Ne var ki, ilimle uğraşan insanlar her biri, bir dala intisap ederek ayrılığa düştüler. İlim teliflerinde kimileri, ömrünü kıratma (Kur’ân-ı Kerim’in değişik okuyuşu) tüketici ki, bu ilim adına tefrittir; çünkü kıraat mevzuunda sahih vecihlerle yetinip şazz (sahih olmayan) vecihlerle vakit harcanmamak. Kurrâ (iyi okuyucu) için fıkhi bir mesele karşısında, bilmiyorum demekten daha kahredici bir kusur var mı? Kıraat mütehassısını bu derekeye düşmesine, kıraat mevzundaki rivayetlerin kalabalığıyla meşgul olması sebebiyet verdiği inkâr edilemez. Kimileri sadece nahiv ve illetlerle uğraşmakta kimi sadece lügat yönüyle, kimiler ise hadis yazmaktır. Bundan öte yazdıklarının ne anlama geldiğini bilmez. Öyle ki, bu çalışma tarzıyla ömür tüketen hadis üstatlarımızdan bazılarına, namaz üzerine bir mesele soruldu da cevap veremeyeceğini müşahede ettik. Kıraat, fıkıh, lügat ile dil mütehassıslarının durumu da hadisçilerinkinden farklı değil. Akıllı olan her ilim dalından ihtiyacı miktarınca alıp sonra bütün himmetini ilimlerin anası fıkha inhisar etmeli. Böylece bütün ilimlerin özü ve maksudu olan yüce Mevlâ'nın marifeti, sevgisi ve muamelesine doğru ve şaşmaz yoldan ulaşılmış olur.*

*Mesela vakit ve zaman dilimlerini tanımak için de bir astroloji bilgisi kâfi gelirken, bütün ömrünü bu ilme adamak ve astronominin yeryüzündeki olaylar üzerinde etkisi olduğuna inanmak akıllıca değildir.*

*İlim talebesi kastını sahih tutmalı; zira ihlâsın yokluğu amellerin kabulünü engeller. Daima âlimlerin meclislerine katılmaya gayret etmeli, âlimlerin ihtilaf ettikleri mevzulara nazar eylemeli ve sürekli kitap okumalı. Hiçbir kitap faydadan hali değildir. Gerekli yerleri ezberlemeyi ihmal etmemeli. Yazı yazma ve araştırma işleri sadece dinlenme zamanında yapmalı. Padişaha yakın olmaktan kaçınıp Allah Resulü (s.a.v.) aşıp ve tabiini kendine hayat rehberleri edinmeli. Nefsi terbiye, ilmiyle amel baş düsturu edinmeli. Mevlâ dost edindiği kişileri muvaffak eyler.<sup>215</sup>*

<sup>214</sup> İbnü'l-Cevzî, *Saydü'l-Hâtır*, s. 84-85.

<sup>215</sup> İbnü'l-Cevzî, *Saydü'l-Hâtır*, 247-248.

## Fıkıh İle Velayet Ya da Şeriat İle Tarikat Bütünlüğü

İbnü'l-Cevzî, tekke ile medrese, fıkıh ile tasavvuf bütünlüğünü savunmuştur. Bunların ittihat ve bütünlüğünden kemal ve hakikatin doğacağını savunmaktadır. Ona göre ilimsiz velayetin gerçekleşmesi zordur, olsa da nadirattandır.

Bu hususta şöyle demektedir: *“Fakihlerin himmeti ise ‘münazara bilgileri ile hasmını nasıl tuşa getirebilirim’den başka bir şey değil. Kalp bunlarla nasıl incelsin. Seleflerden bazıları, salih âlimleri ziyaret ederken ilminden yararlanmak için değil, onun ahlâk ve yaşayışından feyiz almak için ziyaret ederlerdi. Bu yaşayış ve davranış, ilmin meyvesi olduğu hakikate matuftur. Bu hakikati öğrendiyse fıkıh ve hadis ilimlerini selef-i salihîn ile dünyadan el etek çekenlerin hayatını incelemekle mezc eyle ki, kalbin incelmesine vesile olabilesin. İlim yeterli değilse kişinin işlediği amel, amel-i salih olamaz. Bu iki cevher âsî, serkeş nefsin kollarından tutmuş iki muvazzaf memura benzer. Bunların azîm ve gayreti nisbetinde menzile varma imkânı müyesser olacaktır.”*<sup>216</sup>

Nitekim başta mezhep imamı olmak üzere selef alimler, dünya ve ahirette eğer evliyadan (Allah'ın sevgili kulları) söz edildiğinde, öncelikle fakih ve alimler akla gelmelidir. Velileri bunlar dışında aramak cehaletten tevarüs edilen evhamdır. Ayrıca kalbi ıslah etmek için ihlas ve samimiyet gibi niteliklerin eşlik etmediği ilimleri de kişiyi kurtarmak için yeterli görmemektedir.

Bu hususta *“Saydü'l-Hatır”* adlı eserinde, ilmiye sınıfını uyarıp tavsiyelerde bulunurken şöyle der: *“Sadece fıkıh ve hadis ilmini okumak, kalbi ıslah etmek için yeterli değildir. Kalbin ıslahı için selef-i Sâlihîn hayatlarına bakmak ve tasavvufun incelikleriyle de hemhâl olmak gerekir. Zira selef-i Sâlihîn, kendilerine lazım olan nakli ilimlerden yeteri miktarda aldıktan sonra, ancak emir ve yasakların şekli boyutundan kurtulup, mânası ile murad edilenin zevkine ermişlerdir.”*

Selef-i Sâlihîn, ilmi onunla amel etmek için öğrenirlerdi. Fıkıh öğrenirken, öncelikle başkalarına öğretmeden evvel kendisi için lazım olduğu bilinciyle öğrenir, onunla amel etmek için okurlardı. Hadis ilminin hoca ve talebeleri için gaye ve himmet, hadisin rivayet ve turuklarında münhasırdır. (Metin, mâna ve tatbikatından ziyade rivayet ve senediyle uğraşırlar) Fakihlerin himmeti ise, *‘Münazara bilgileri ile hasmını nasıl tuşa getirebilirim’den başka bir şey değildir. Kalp bunlarla nasıl incelsin. Selef-*

<sup>216</sup> İbnü'l-Cevzî, Saydü'l-Hatır, s. 169.



lerden bazıları, salih âlimleri ziyaret ederken ilminden yararlanmak için değil, onun ahlâk ve yaşayışından feyiz almak için ziyaret ederlerdi.”<sup>217</sup>

Ona göre; Müslüman hayatında ahlâk, merkezi bir konumdadır. Bu merkezin direği, sahih bilgi ve asr-ı saadeti örnek almaktır. Bu temel, kişiyi aşırılıktan koruyacak bir dengedir. En çok karşı çıktığı husus, tasavvufî hayatta yaşanan ifrat ve tefritlerdir. Bu dengeli yaklaşımı, Ehl-i Sünnet çizgisinde kaleme aldığı bütün eserlerinde görmek mümkündür.

“Onun tasavvufa dair eleştirileri esasa değil, usûle dönüktür. Bu da onun tasavvufî hayatla alakalı samimiyetini göstermektedir. Onun ilmi bütünlüğü, fikrî derinliği ve hadis, tefsir, tarih gibi birçok ilim alanında otoritesinin müselleme bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda zühd ve takvâsıyla da meşhur bir zâhiddir.”<sup>218</sup>

### **İbnü'l-Cevzî'ye Göre İlim, İrfan Ve Hikmet Bütünlüğü**

İbnü'l-Cevzî, hemen hemen bütün dinî ilimlerde birikim ve tecrübe sahibi bir âlimdir. Tefsir, fıkıh, hadis ve ahlâk gibi birçok alanda haklı bir şöhrete sahiptir. Bütün ilimlere irfan basiretiyle yaklaşmaktadır. Kendi ifadesiyle dönemindeki yetmişden fazla âlimden, ilim irfan dersleri almış, birçok ilim talebesi onun rahle-i tedrisinden geçmiştir. İbnü'l-Cevzî'de irfan daima ön plandadır. Bundan olacaktır ki, vaaz ve irşâd hususunda daha çok öne çıkabilmiştir. Vaaz halkalarına yüz binlerce insan katılmıştır.

İbnü'l-Cevzî'nin ilmî şahsiyetinde ağır basan bir yönü de onun bir fıkıh ve usûl âlimi olmasıdır. Mütakellim metodunu benimseyen İbnü'l-Cevzî, her konuda olduğu gibi bu alanda da naklî delilleri, dolayısıyla hadisi merkeze almaktadır; ancak cerh ve ta'dili sürece katar, sadece nakil ile yetinmez diğer muhtemel unsurları göz önünde bulundurarak kritik eder. Ona göre fakih olabilmek için bütün İslâmî ilimleri bilmek, ayrıca İslâm ahlâkına da bağlı olmak gerekir. Öyleki, fıkıhta Hanbelî mezhebini benimsemiş olmakla beraber bazen, bu mezhebi tam olarak taklit etmemiş başka delilleri de sürece kattığı durumlarda kendi görüşünü ileri sürmekten çekinmemiştir. Fıkıhî hükümlerin delillerini araştırıp ona göre hareket etmeyi gerekli görmüştür.<sup>219</sup> Ona

<sup>217</sup> İbnü'l-Cevzî, Saydû'l- Hatır, s. 169.

<sup>218</sup> Kudat, Fatma, “Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Saydû'l-Hâtır Adlı Eseri Bağlamında Tasavvuf Anlayışı” Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019, s. 28.

<sup>219</sup> M. Yaşar Kandemir, Ahmed bin Hanbel, DİA, c. 2, s. 80; İbnü'l-Cevzî, *Menâkibu'l-İmam Ahmed*, Mısır, 1349, s.501.

göre taassup derecesinde bir mezhebe bağlanmak doğru değildir. Nitekim bazı meselelerde Ahmed bin Hanbel'e muhalif görüşlere sahip olduğu bilinmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin ilmî şahsiyetinde dılıcılığı de önemli bir yer tutar. Suyutî, Kurtubî ve Alûsî gibi birçok dil ve tefsir âlimi ondan feyiz almıştır. İbnü'l-Cevzî, ilim ehline dönük görüş ve tenkitlerde de bulunmuştur. Bu eleştiriler içerisinde çok bilinenlerden birisi şudur; sadece fıkıh ve hadis ilmini okumak kalbi ıslah etmek için yeterli değildir. Kalbin ıslahı için selef hayatlarına bakmak ve tasavvufun incelikleriyle de hemhâl olmak gerekir.

Selef-i Sâlihîn, ilmi onunla amel etmek için öğrenirdi. Fıkıhı öğrenirken, öncelikle başkalarına öğretmeden evvel kendisi için lazım olduğu bilinciyle öğrenir, onunla amel etmek için okurdu. Hadis ilminin hoca ve talebelerinin ekserisi, gaye ve himmeti, hadisin rivayet ve turuklarında münhasırdır. (Metin, mâna ve tatbikatından ziyade rivayet ve senediyle uğraşırlar)

Geleneğimizde ilm-i cedel ve münazaranın amacı beyin fırtınası gibi yöntemlerle doğruların ortaya çıkarılması iken bir kısım fakihlerin himmeti ise, münazara bilgileri ile hasmını nasıl mağlup edebilirim gibilerden başka bir şey değildir. Kalp bunlarla nasıl incelsin? Seleflerden bazıları, salih âlimleri ziyaret ederken ilminden yararlanmak için değil, onun ahlâk ve yaşayışından feyiz almak için ziyaret ederlerdi. Bu yaşayış ve davranış, ilmin meyvesi olduğu hakikate matuftur. Bu hakikati öğrendiysen fıkıh ve hadis ilimlerini selef-i Sâlihîn ile dünyadan el etek çekenlerin hayatını incelemekle mezc eyle ki, kalbin incelmesine vesile olabilesin. İlim yeterli değilse kişinin işlediği amel, amel-i salih olamaz. Bu iki cevher âsî ve inatçı nefsin kollarından tutan iki muvazzaf memura benzer. Bunların azîm ve gayreti nisbetinde menzile varma imkânı müyesser olacaktır.<sup>220</sup>

### **İbnü'l-Cevzî'nin İlim Ahlâkıyla İlgili Bazı Tenkid Ve Tavsiyeleri**

İbnü'l-Cevzî'ye göre, toplum için ilmiye sınıfının ilim ahlakı, ilimlerinden daha ziyade önemlidir. Alimler ilmin ahlakını ihmal ettiğinde toplumun felaketi başlar. "Saydü'l-Hatır" adlı eserinde bu konuyu şöyle ele almaktadır: *"İlmiye sınıfını teşkil eden zümre, fıkıh ilmine sırtını verip ihmal ederse, avamın başına acı felaketlerin gelmesi beklenmelidir. Bu, aleyhlerinde gelişen sürecin doğal sonucudur. Âlimlerin büyük çoğunluğu naklî ilimleri ihmal edince usûl ve furuatlarda kendi görüşlerini ileri*

<sup>220</sup> İbnü'l-Cevzî, Saydü'l-Hatır, s. 169.

sürmeye başlayıp bid'atlar icâd etmeye başladılar. Usûl-ı fıkıh âlimleri, filozof ve mantıkçıların görüşlerini alıp kelimelerle meşgul olmaya başladılar. Fürû'cular da (dinin fîrua, talî meselelerinin müçtehidleri) asıl hükmün üzerinde deveren ettiği kaynağı bir tarafa bırakıp başka zümrelere özenerek felsefî yorumlara giriştiler, cedel ve tartışmalarla meşgul olmaya başladılar. ...Hâlbuki İslam dinini inceleyen, bu yaptıklarının uzaktan yakından din ile alakası olmadığını rahatlıkla görecektir...İlmi olmayan râvîlerin sözlerine, felsefecilerin süslü açıklamalarına, zâhidlerin hikâye ve menkıbelerine, nefis ve zevk erbâbının yaşamına amelsiz, sadece bilgiyle yetinen âlimlerin konumuna ve ilimsiz ibadet edenlere inanma, onlardan uzak dur".<sup>221</sup>

İbnü'l-Cevzî'ye göre, âlimlerde olması gereken en önemli haslet irfandır. Bunun yolu selef-i salihîni örnek almaktan geçer. Selef şahsiyetlerden de Hasan el-Basri, Süfyan es-Sevri, Ahmed bin Hanbel gibi şahsiyetleri örnek almak gerekir. Saydû'l-Hâtır'da şöyle der: "İlimlerine güvenerek kendilerine ruhsatlar ve fetvalar öğreten bir grup âlimleri müşahede ettim, dedim ki, bunların ilimleri kendilerine hasım olacağı ve "âlimin bir günahı bağışlanmadan önce câhilin yetmiş günahı bağışlanır," gerçeğini idrak edememiştir; çünkü câhil gerçeği bilmeden günahı irtikâp eder, âlimin ise ilmine rağmen hakkına saygısızlık eder."

Ahmed bin Hanbel'den rivayet edilir ki, el-Meruzî ona; "Nikah hakkında ne düşünüyorsun?" sorusuna, "Resûlullah'ın<sup>(s.a.v.)</sup> sünnetidir." cevabı üzerine el-Meruzî; "Ama İbrahim şöyle demiş..." Konuşması üzerine, Ahmed ona bağırıp; "Sokak hikâyelerini mi delil gösteriyorsun?" dedi. Sirriy es-Sekati yine bir defa ona; "Allah harfleri yaratırken elif ayakta dururken be harfi secde etti." dediğini anlatınca; "İnsanları es-Sekati'den nefret ettirdiler." dedi.

Şunu iyi bilin ferasetli olan insanlar, nam ve şöhretleri ne kadar insanlar arasında yaygın olursa olsun bu durum hiçbir zaman onları yanılmaz, tıpkı Hz. Ali'nin<sup>(r.a.)</sup> yanılmadığı gibi...

Bir adam, Ali bin Ebî Talib'e<sup>(r.a.)</sup>; "Sen bizim Talha ile Zübeyr'in batıl üzerinde olduklarını düşündüğümüzü mü zannediyorsun?" sorusuna Ali<sup>(r.a.)</sup> şöyle cevap verdi: "Gerçekler adamlarla tanınmaz gerçeği tanırsan adamlarını da tanırsın."<sup>222</sup>

<sup>221</sup> İbnü'l-Cevzî, Saydû'l-Hâtır, s. 96.

<sup>222</sup> Hakikatler gözler önünde olmalı ki onunla hakikat ehli tanınabilsin mesela Resûlullah<sup>(s.a.v.)</sup> şöyle buyuruyor: "Nice saçı sakalı birbirine girmiş, kirlî, yırtık elbiseli ve sokağa atılmış insanlar var ki, Allah'tan bir şey dilerse Allah mutlaka ona verir."

İbnü'l-Cevzî, sûfilerin hayat tarzının Hz. Peygamber'in gösterdiği çizgiye çekilmesi gerektiğini ısrarla belirtmiştir.<sup>223</sup> Bu konuda "Saydü'l-Hâtır" adlı eserinde şöyle der: *"Bu konuda tefekküre daldım gördüm ki; eldeki serveti muhafaza etmek gerekli bir şeydir. Câhil olan bir kısım zâhidlerin tevekkül adına işledikleri elde ne varsa, elden çıkardıklarını, sonra başkalarına muhtaç hale geldiklerini gördüm. Bu meşru olmadığı kanaatine vardım.*"<sup>224</sup>

Allah'ın Resûlü (s.a.v.) Ka'b bin Malik'e: *"Malının bir miktarını yanında alıkoy"* dedi. Sa'd'a ise şöyle buyurdu: *"Varislerini zengin olarak bırakman onları başka insanlara muhtaç olacak halde bırakmaktan daha hayırlıdır."*

Sa'âdet asrının meşrebine tutun. Bulandırılmamış ilk meşreb en duru olandır. Şunu iyi bil ki, nefis binek gibidir. Beslenmek ve bakım ister bunu ihmal ettiğin zaman seni yolda bırakır.

İbnü'l-Cevzî'ye göre, ahlâk-ı kâmil için en sağlam yol nübüvvet yolu, bidatlerden en iyi korunma yolu da takvadır. Bu mevzuda şöyle demiştir: Bil ki, zaman aynı hâl üzere durmaz. Allah (c.c.) şöyle buyuruyor: *"Bu günleri insanlar arasında münavebeli olarak değiştiriyoruz."*<sup>225</sup> Kâh fakirlik, kâh zenginlik, kâh izzet, kâh zillet, kâh ezilenlerin sevinci, kâh düşmanın dağılıp gitmesi... Mutlu ve mesut olan kişi, her hâlükârda tek bir kaynağa tutunur. Bu kaynak takvadır. Takva sahibi olan insan, zengin olursa ne güzel yakışır ona, yoksul düşerse ona sabır kapıları açılır. Sıhhatli olursa ne güzel bir nimet, eğer hastalanırsa tahammül gösterir.<sup>226</sup> Feleğin döngüsü ona zarar vermez. Onu yüceltmiş veya alçaltmış, fakirleştirmiş veya zenginleştirmiş, onu yolundan döndüremez; çünkü bütün bunlar, dönen dünyanın geçici değişim ve dönüşümüdür. Takva ise selametın kaynağıdır, kişi için uyumaz bir muhafızdır. Ayağın kaydı mı elinden tutar. Sınırı aşmaya çalıştın mı geri çeker, durdurur. Takva zırhın yoksa sana günah bir tür lezzet ve haz verir. Takvaya gelince onun lezzet kabuğunu atıp

<sup>223</sup> Bekir Topaloğlu, "Telbîsü İblîs", DİA, c. 40, s. 396; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 152, 165.

<sup>224</sup> İbnü'l-Cevzî, Saydü'l-Hatır, adlı eserinin şatahat adlı başlığın dipnotunda bu konuda şöyle der "Bu tevekkül değildir. Tevekkül sebepleri ihmal etmemektir. Allah'ın Resûlü devesini tevekkül namına mescidin önüne başıboş bırakan kişiye: "Deveni bağla sonra tevekkül et." dedi. Yani önce sebeplere tutun sonra Allah'a (c.c.) tevekkül et. Ancak insan sebepleri bir tarafa bırakıp ta tevekkül ederse bu Allah'ın (c.c.) razı olmadığı tembelliktir. Rivayet edilir ki: "Resûlullah (s.a.v.) iki kişi arasında mahkeme yaptı aleyhinde karar verilmiş olan kişi: "Allah bana yeter o en güzel vekildir." demesi üzerine Allah Resûlü (s.a.v.) "Allah acziyeti sevmez" dedi. Bkz. İbnü'l-Cevzî, Saydü'l-Hatır, s. 48

<sup>225</sup> Al-i İmran, 140

<sup>226</sup> Allah'ta (c.c.) şöyle buyuruyor: "Onlar ki iman edip gönülleri Allah'ın zikriyle tatmin olur. Dikkat edin gönüller ancak Allah'ın zikriyle tatmin olur." Ra'd, 28.

altındaki zararı meydana çıkarır. Nerede olursan ol takva elbisesine bürün, o zaman darlıkta genişlik, hastalıkta afiyetten başka bir şey hissetmezsin.

Sırat-ı müstakim ve selâmet yolu, dinin sahibine iktidâ eyleyip sünnetine tabi olmaktan geçer; çünkü o kusursuz mükemmel bir örnektir bizim için. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yolu ise ilim ve amel yoludur, bedene de şefkat yoludur. Nitekim Abdullah bin Ömer, Amr İbn'ul As'a şu tavsiyede bulunur: “*Unutma ki, nefsin senin üzerinde hakkı var. Eşinin de senin üzerinde hakkı var.*” İşte doğru, vasat yol ve başka söze yer bırakmayacak söz budur... Şu kesin olarak bilinmelidir ki, halk ilmi bırakıp zâhidliğe soyunursa dinin kaybolmasından korkulur. Âbid kişi, ibadet kavramının ne anlama geldiğini anlamış olsaydı sadece namaz oruçla yetinmez, bütün hayatını ibadet bilinciyle yaşardı. Nitekim bazen din kardeşinin ihtiyacını gidermek için yardım etmek, bir senelik orucun sevabından daha efdal olabilir.<sup>227</sup>

## SONUÇ

Tarihî bir şahsiyet olan İbnü'l-Cevzî ve onun bütünsel yaklaşımını ele almaya çalışan bu çalışma zihinlerde yönetsel olarak bir sorgulama oluşturulabilirse amacına nâcizâne ulaşmış olacaktır. İbnü'l-Cevzî, Tefsir, Hadis, Tarih ve Ahlâk başta olmak üzere dinî ilimlerin hemen hemen hepsinde kalem oynatmış bir şahsiyet olarak telif ettiği eserlerin sayısı üç yüzü geçmiştir. Yaşadığı dönem maddî refahın zirvede olduğu bir dönemdir. Bir yandan sefa ve eğlence, diğer yandan da zühd ve tasavvuf dünyasının zengin olduğu iki zıt kutuplu bir ortamın birlikte yaşandığı bir dönemde İbnü'l-Cevzî mücadelesini vermiştir. Bu dönem Abbasi siyasi otoritesinin zayıflamaya, sosyal dengelerin bozulmaya başladığı ve akidevî mezhep taassubunun zirve yaptığı, siyasi otoritenin kelam ve fikhî mezheplere alet edildiği bir dönemdir. O çağda zâhidler, felsefeciler arasındaki cedelin en hararetli günlerinin yaşadığı, mezhep ihtilafları, âlimlerin makam ve mensıblara çok hırslı oldukları bir dönemdir. Böyle zor bir dönemde İbnü'l-Cevzî, İlim, irfan ve hikmet bütünlüğünü savunmuş, ahlâkı, ilim ve amelin birlikteliğinin gerekliliğini anlatmış, kurtuluş için Kur'ân, Sünnet, fukaha ve selefin yolunu göstermeye çalışmıştır. Ona göre bütün ilimler değerlidir. Her birinden kifayet miktarı alınmalıdır. Ancak onun için en önemli ilim fıkıhtır. Fakih olabilmek

---

<sup>227</sup> İbnü'l-Cevzî, Saydü'l-Hatır, s. 256.

için bütün İslâmî ilimleri bilmek gereklidir. Hepsinden önce de İslâm ahlâkına bağlı olmak gerekir.

Günümüzde toplumun davranışsal dönüşümü gerçekleştirilirken, dönüşümün müspet yönde gelişmesinin önünde yer alan büyük engel, genel mânada ilmi alandaki sathilik, bunun yanında parçacı yaklaşım ve tek taraflılık gelmektedir. Bunun sonucu olarak da iki zıt kutup olan ifrat ve tefrit görülmektedir. Bu iki dengesizlik noktası, ümmet-i vasat için en çok ıstırap çekilen hususlardır. İbnü'l-Cevzî, bir yandan aşırı mistisizm bir yandan da aşırı dünyevileşme şeklinde bozulan bu dengeyi sağlamak için sahih bilgi ve bilgi bütünlüğü ile erdemli bir toplum inşa etmeye çalışmıştır. Bu maksatla bir yandan tebliğ ve irşatta bulunmuş, diğer yandan da birçok eser kaleme almıştır.

İbnü'l-Cevzî, bilgi bütünlüğü ve bütünsel yaklaşımından olsa gerekir ki, eleştirel bir bakış açısına sahiptir. Gözlem yaparken, olayları tahlil ederken cerh ve kritizmi ihmal etmez. İlim, amel ve ihlas bütünlüğünün sağlanması için ilim erbabının bu husustaki kusurlarını tenkit ettiği “Telbîsü İblis” eserini kaleme almıştır. Ayrıca tekke ve medrese arasındaki bozulan dengenin sağlanması, tasavvuf ve dini ilimlerin bütünlüğünün zaruretini ısrarla vurguladığı “Saydü'l-Hatır” adlı eseri kaleme almıştır. Nihayetinde İslam medeniyeti bütünseldir. Dinimiz birdir. Temel kaynaklarıyla bir bütündür. Edille-i Dîniyye bu bütünü oluşturur. Fakih ve Kurrâ bu bütünlüğü cemedden kişilere verilen isimlerdir. Asr-ı saadette hayat bir bütündür. Dini hayatta sahih bilgi ve bilgi bütünlüğü vardı. Kemâliyyete ulaşan sahabe dönemi, bu yüzden olacak ki, saadet ve huzur asrı olarak nitelendirilmiştir. Günümüzde müşteki olduğumuz dağınıklık ve disiplinler arasındaki irtibat kopukluğunun giderilip, aralarındaki dayanışma ve entegrasyonunun sağlanması mümkündür. Erdem toplumu inşa etmek için bazı değerler vardır. Buna tam olarak cevap verecek sahih bilgi ve bilgi bütünlüğüne ihtiyaç vardır.

## KAYNAKÇA

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâîl, *el-Câmi' u's-Sahîh* (thk. Muhibbüddîn el-Hatîb ve diğeri), el-Matbaatüs's-Selefiyye ve Mektebetühâ, Kâhire, 1979.

Bulut, Mehmet-Kudat, Aydın, "Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Nizamiye Medreseleri Geleneği ve Modern Akademya" Uluslararası Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu, İstanbul 2018, İzü yay. s. 134.

Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Huseyn el-Esed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Ebu'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Kureyşî el-Bağdadî el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmü't-Tefsîr*, thk. Zuheyr eş-Şâviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1984.

Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed bin Abdülkerîm el-Cezerî b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Mûsulî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

Harun Abdüsselam Muhammed, *Mu'cemu Mukayyedâti İbn-i Hallikân*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1987.

Haydar, Hoca Emin Efendizâde Ali, Kitâbü'l-Mebâhisi'l-Mühimme fi't-Tatbikâti's-Şer'iiyye ve'l-Hukûkiyye. İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Matbaası. 1340 İbnü'l-Cevzî, *Saydü'l-Hâtır*, çev. Aydın Kudat (Kişisel baskı), Ankara, 2019.

İbnü'l-Cevzî, *Saydü'l-Hâtır*, Beyrut, 1975.

İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, çev. M. Ali Kayabağlar, Kahire, 1938.

İbnü'l-Cevzî, Menâkibu'l-İmam Ahmed bin Hanbel, Mısır, 1349.

İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (nşr. M. Emîn el-Hancî-M. Abduh ed-Dımaşkî), Kahire, 1340.

İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

İbnü'l-Cevzî, *Lefteü'l-kebed fi naşîhati'l-veled*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5295, vr. 36.

İbnü'l-Cevzî, *Saydü'l-Hâtır*, s. 253-254.

İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, thk. Muhammed Fâhûrî, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1985.

İbnü'l-Cevzî; Menâkibu'l-Imam Ahmed, Mısır, 1349.

Kandemir, Yaşar, Ahmed bin Hanbel", *DİA*, C. 2, s. 80.

Kudat, Fatma, "Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Saydü'l-Hâtır Adlı Eseri Bağlamında Tasavvuf Anlayışı" Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Topaloğlu, Bekir, Telbîsü İblîs, *DİA*, c. 40, s. 396.

Yılmaz, Yasin, "Osmanlı örgün eğitiminde ve süleymaniye medreselerinde müderrisler". Harran üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi 14 / 14 (june 2005): 93-108.

Yavuz, Yusuf Şevki-Casim Avcı, *Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî*, *DİA*., C. 20, s. 544.



**DİNLER TARİHİ, DİSİPLİNLER ARASILIK VE DİNİ  
İLİMLER**

**DOÇ. DR. ŞEVKET ÖZCAN**

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Ankara

Türkiye

E-Mail: [sevket.ozcan@asbu.edu.tr](mailto:sevket.ozcan@asbu.edu.tr)

# DİNLER TARİHİ, DİSİPLİNLER ARASILIK VE DİNİ İLİMLER

*Şevket ÖZCAN\**

## ÖZET

Din geçmişten günümüze insan hayatının önemli bir yönünü oluşturur. Bu nedenle çeşitli açılardan araştırma konusu edilmiş ve bu doğrultuda belli başlı disiplinler teşekkül etmiştir. Bunlardan biri olan Dinler Tarihi, dinleri tarihi, inançları ve ritüelleri bakımından araştırma konusu ederek dindarların dünyasında dinin anlamını ve onların dini tecrübelerini ortaya koymaya çalışan bir disiplin olarak tezahür eder. Tarihi süreçte yer alan bütün dinleri ve dini fenomenleri araştırma konusu eden Dinler Tarihi, her ne kadar kökenleri daha eskiye götürülebilir olsa da modern dönemde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısıyla tarihlendirilir. Teolojinin normatif yaklaşımına karşılık tasvirici bir yaklaşımı benimseyen bir disiplin olarak Dinler Tarihi metodoloji ve incelediği konular itibariyle diğer disiplinlere katkı sağlayıcıdır. Post modern din araştırmaları da yapılan araştırmalarda disiplinler arası yaklaşımlara ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Bu bağlamda İlahiyat alanı söz konusu edildiğinde Dinler Tarihi'nin çeşitli disiplinlerden yararlanıp çalışmalarına yön verdiği gibi dini ilimlere katkı sağladığı ve sağlayabileceği görülür. Türkiye'de İlahiyat alanında, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Tasavvuf gibi disiplinlerden oluşan Temel İslam Bilimleri; Din Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve İslam Felsefesi gibi disiplinlerden oluşan Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi, Din Musikisi ve İslam Sanatları gibi disiplinlerden oluşan İslam Tarihi ve Sanatları olmak üzere üç bölüm mevcuttur. Felsefe ve Din Bilimleri bölümü içerisinde bulunan Dinler Tarihi metodu, araştırma konuları ve verileri itibariyle bu bölümler ve alt dallarıyla ilişkilidir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin açıklanması ve yorumlanmasıyla ilgilenen akademik bir disiplin olarak Tefsir, Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen eski kavimler ve inançları hakkında birçok malumatı Dinler Tarihi'nden elde edebilir. İsrailiyat şeklinde betimlenen bilgileri ayırt etmede Dinler Tarihi'nden yararlanabilir. Kur'an-ı Kerim'de bulunup köken itibariyle Arapça olmayan ve daha çok İbranice ve Akadca gibi dillerle ilişkili olduğu düşünülen kelimelerle ilgili daha derin ve kapsamlı analiz ve değerlendirmeler Dinler Tarihi

---

\* Doç. Dr., Social Sciences University of Ankara, sevk.ozcan@asbu.edu.tr

çalışmalarının desteğiyle mümkün olabilir. Tanrı, kurtuluş, peygamberlik ve kutsallık gibi konular etrafında dini akli bakımdan meşrulaştırmayı amaçlayan Din Felsefesi, çalışma alanını Dinler Tarihi'nin verileri üzerine konumlandırır. Dolayısıyla Din Felsefesi yalnızca bir dinin meseleleriyle ilgilenmemesinden ötürü Dinler Tarihi'nin araştırma konusu ettiği teistik ve teistik olmayan pek çok dinle ilgili dokümanlarını da dikkate almak durumundadır. Aksi takdirde Dinler Tarihi'ni dikkate almaksızın yapılan çalışmalar ele alınan dini meselenin bütününe vukufiyetten uzak kalabilecektir. (Hz.) Muhammed'den başlayarak Müslümanların etrafında gerçekleşen gelişmeleri ve kaynağını İslâm dininden alan çeşitli yapıları inceleme konusu edinen İslâm Tarihi de Dinler Tarihi'nin kullandığı kaynaklar yoluyla araştırmalarını geliştirme imkânına sahiptir. Cahiliye dönemi dini inançları ile birlikte İslam'ın yayılmaya başladığı dönemde ilk muhatapların Yahudiler ve Hıristiyanlar olduğu dikkate alındığında Dinler Tarihi kaynaklarının ve literatürünün İslam Tarihi çalışmalarına katkı sağlayabileceği açıktır. Aynı şekilde Dinler Tarihi'nde dinî ilimlerden yararlanarak disiplinler arası çalışmalar yapılabilir. Zira disiplinler arası din çalışmalarına gösterilen teveccüh bu yaklaşıma duyulan ihtiyaca işaret eder. Nihayetinde Dinler Tarihi, Tefsirden İslam Hukuku'na, Din Felsefesinden Din Psikolojisine ve İslam Tarihi'nden Din Musikisine kadar dinî ilimlere kaynakları ve verileriyle yardımcı bir disiplin olarak temayüz eder. Bu çalışmada post modern dönemde gerekliliği giderek artan disiplinler arası din araştırmalarında Dinler Tarihi'nin yeri ve önemi dinî ilimlere katkıları çerçevesinde ortaya konmaya gayret edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Dinler Tarihi, Disiplinler Arası, İlahiyat, Dinî İlimler

## **History of Religions, Interdisciplinarity and Religious Studies**

### **Abstract**

Religion has been an important aspect of human life from past to present. Therefore, it has been the subject of research from various aspects, and certain disciplines have been formed in this direction. History of Religions, which is one of these disciplines, presents itself as a discipline that tries to reveal the meaning of religion in the world of religious people and their religious experiences by researching religions in terms of their history, beliefs and rituals. The History of Religions, which explores all religions and religious phenomena that existed in the course of history, is dated to the second half of the nineteenth century in the modern period, although its origins can be traced way back. As a discipline that adopts a descriptive approach to the contrary of the normative approach of theology, the History of Religions contributes to other disciplines in terms of methodology and the subjects it studies. Post-modern studies of religion also show that there is a need for interdisciplinary approaches in research. In this context, when it comes to theology, it is seen that the History of Religions can benefit from various disciplines and direct their studies as well as contributing to religious studies. In the field of theology in Turkey, there are three departments, which are Basic Islamic Studies consisting of disciplines such as Tafsir, Hadith, Fiqh and Sufism; Department of Philosophy and Religious Studies consisting of Philosophy of Religion, Sociology of Religion, Psychology of Religion and Islamic Philosophy; and Islamic History and Arts consisting of Islamic History, Religious Music and Islamic Arts. The History of Religions method, which is in the Philosophy and Religious Studies, is related to these departments and sub-branches in terms of research subjects and data. For example, Tafsir, as an academic discipline dealing with the explanation and interpretation of the verses in the Holy Quran, can obtain lots of information about the ancient tribes and their beliefs from the field of History of Religions. It can benefit from the History of Religions in picking out the information described as Isra'iliyyat. Deeper and more comprehensive analyses and evaluations of words found in the Qur'an, which are not Arabic in origin and are thought to be related to languages such as Hebrew and Akkadian, may be possible with the support of Studies of History of Religions. Philosophy of Religion, which aims to rationally legitimise religion around topics such as God, salvation, prophecy and holiness, positions its field

of study on the data of the History of Religions. Therefore, since the Philosophy of Religion is not only concerned with the issues of a religion, it has to take into account many theistic and non-theistic religion-related documents that History of Religions take as a subject of study. Otherwise, studies carried out without paying attention to History of Religions will be far from being able to understand the religious issue that is dealt with wholly. The history of Islam, which examines the developments around Muslims starting from the Prophet (pbuh) and various structures that take their source from the religion of Islam, also has the opportunity to develop its research through the sources used by the History of Religions. Considering that Jews and Christians were the first addressees in the period when Islam began to spread along with the religious beliefs of the pre-Islamic age of ignorance, it is clear that resources and literature of History of Religions can contribute to the studies of Islamic History. Likewise, in the History of Religions, interdisciplinary studies can be done by making use of religious studies. Because the favor shown to interdisciplinary religious studies also points to the need for this approach. Ultimately, History of Religions stands out as a contributory discipline with its resources and data to religious studies from Tafsir to Islamic Law, from Philosophy of Religion to Psychology of Religion, and from Islamic History to Religious Music. In this study, the place and importance of the History of Religions in interdisciplinary religious studies, which are increasingly necessary in the post-modern period, will be tried to be put forward within the framework of its contributions to religious studies.

**Keywords:** Religion, The History of Religions, Interdisciplinary, Theology, Religious Studies.

## **Giriş**

Din geçmişten günümüze insan hayatının önemli bir yönünü oluşturur. Bu nedenle çeşitli açılardan araştırma konusu edilmiş ve bu doğrultuda belli başlı disiplinler teşekkül etmiştir. Bunlardan biri olan Dinler Tarihi, dinleri tarihi, inançları ve ritüelleri bakımından araştırma konusu ederek dindarların dünyasında dinin anlamını ve onların dini tecrübelerini ortaya koymaya çalışan bir disiplin olarak tezahür eder. Tarihi süreçte yer alan bütün dinleri ve dini fenomenleri araştırma konusu eden Dinler Tarihi, her ne kadar kökenleri daha eskiye götürülebilir olsa da modern dönemde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısıyla tarihlendirilir. Teolojinin normatif yaklaşımına karşılık tasvirici bir yaklaşımı benimseyen bir disiplin olarak Dinler Tarihi metodoloji ve incelediği konular itibariyle diğer disiplinlere katkı sağlayıcıdır. Nitekim post modern din araştırmaları da yapılan araştırmalarda disiplinler arası yaklaşımlara ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

Türkiye’de İlahiyat alanında, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları olmak üzere üç bölüm mevcuttur. Felsefe ve Din Bilimleri bölümü içerisinde bulunan Dinler Tarihi metodu, araştırma konuları ve verileri itibariyle bu bölümler ve alt dallarıyla yakından ilişkilidir. Bu çalışmada disiplinler arası çalışmalarda Dinler Tarihi’nin dini ilimlere katkılarının neler olduğuna ve olabileceğine temas edilecektir.

## **DİNLER TARİHİ’NİN TEMEL İSLAM BİLİMLERİNE KATKILARI**

İlahiyat alanının en temel birimlerinden olan Temel İslam Bilimleri, İslam’ın inanç esaslarından pratik hayata tatbiki, İslam mezhepleri ve tasavvufi anlayış etrafında şekillenir. Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Belagati, Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi branşlarından müteşekkildir. Bu bağlamda bu ilimler ile Dinler Tarihi arasındaki ilişki incelenecektir.

### **1. Dinler Tarihi-Tefsir İlişkisi**

Tefsir, kelime anlamı itibariyle “açıklamak, ortaya çıkarmak vb.” anlamlara gelirken “Allah’ın Kur’an’daki muradını beşerin gücü oranında bulmaya yardımcı olan

bir ilim dalı” olarak tanımlanabilir.<sup>228</sup> Dinler Tarihi’nin Tefsire katkısı yöntem ve içerik yönleriyle ifade edilebilir. Öyle ki çeşitli yöntemler kullanan Dinler Tarihi, filolojik ve hermenötik yöntemler aracılığıyla kutsal metinleri yorumlamaya ve çözmeye çalışır. Örneğin Sami kökenli diller arasında karşılaştırma yaparak Tevrat’taki bazı ifadelerin anlamlarını ortaya çıkarmaya çalışır. Bu yönüyle Dinler Tarihi Kur’an’ın tefsir edilmesi çalışmalarında metod bakımından Tefsir ilmine katkıda bulunabilir. Bu bağlamda Arapça olmayıp “Garibu’l-Kur’an” olarak ifade edilen kelimelerin kökeninin tespitinde Dinler Tarihi’nin söz konusu metodunun kullanımı yön verici olabilir. Çünkü genel itibariyle bu türden kelimelerin kökeninin Arapça veya Farsça’da aranması ağırlık kazanmışken Dinler Tarihi verileri bu kelimelerin çoğunun kökeninin daha ziyade Arapça gibi Sami dil grubundan Akadça, Asurca ve Ugaritçe gibi dillerde bulunabileceğine işaret eder.<sup>229</sup>

Kur’an’da eski kavimlerden ve onların inançlarından bahsedilmekle birlikte yer ve zaman konusunda açık bilgi bulunmaz. Buna istinaden tefsircilerce yapılan yorumlarda “İsrailiyat” (yabancı kültürlerden İslam kültürüne geçen bilgiler) türünden bilgilerin yer alması sıklıkla rastlanılan bir durum olarak dikkat çeker. Dolayısıyla Dinler Tarihi verileriyle İsrailiyat bilgilerin tespitine ve Kur’an ayetlerinin tarihi veriler ışığında açıklanmasına katkı sunacak özelliktedir.<sup>230</sup> Nitekim son dönemde Türkiye’de çeşitli dinler tarihçilerince kaleme alınan bazı çalışmalar söz konusu amaçlara hizmet edecek türdendir. Örneğin dinler tarihçisi Hakan Olgun, *Hz. Musa’nın Muhalefeti: Horus’u Öldürmek* (2021) adlı eserinde kıssaların günün bakış açısına odaklanarak anakronik tarzda ele alındığına işaret ederek, kıssaları anlamak için dönemin muhatapları olan Mısırlıların tarihini, dinini, inanç esaslarını, mitolojisini ve ritüellerini dikkate alarak kıssaların yorumlanmasına ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Bu minvalde yapılacak çalışmaların kıssalardaki boşlukları tamamlayacağı ve tarihi süreçlerini gözeten açıklamaların ortaya çıkmasına katkı sağlayacağı şeklinde özetlenebilecek bir anlayışı benimser. (Hz.) Musa’nın Firavun ile mücadelesi bağlamında dikkat çekici, tefsir araştırmacılarının ilgilenmesi ve tartışması gereken görüşler ortaya koyar.<sup>231</sup>

<sup>228</sup> Abdulhamit Birişık, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2011, 40: 281.

<sup>229</sup> Baki Adam, “Dinler Tarihine Giriş”, *Dinler Tarihi*, ed. Mehmet Katar, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 1999, 8.

<sup>230</sup> Adam, “Dinler Tarihine Giriş”, 8.

<sup>231</sup> Bkz. Yasin Meral, “Hakan Olgun, *Hz. Musa’nın Muhalefeti: Horus’u Öldürmek* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021)”, *Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 18/2 (2021): 293-305; Kur’an araştırmalarında Dinler Tarihi verilerinin yeri ve önemi hakkında kapsamlı bir analiz için bkz. Hakan Olgun, “Din Araştırmalarında Disiplinlerarası Etkileşim: Kur’an’ın

Ayrıca Baki Adam'ın *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları* (2011) ve Yasin Meral'in *Samiri'nin Buzağısı* (2018) gibi çeşitli çalışmalar bu kategoride değerlendirilebilir.

### 1.1.Dinler Tarihi-Hadis İlişkisi

(Hz.) Muhammed'in sözlerini, fiillerini ve tasviplerini belirten bir kavram olan hadis, hadisleri tespit, nakil ve anlamaya yönelik ilim dalıdır.<sup>232</sup> Dinler Tarihi verileriyle hadisleri doğru yorumlamada Hadis ilmine katkı sağlayıcı bir özelliğe sahiptir; çünkü hadislerde Kur'an'da olduğu gibi hadislerde eski kavimlerden, bu kavimlerin başından geçen olaylardan ve inançlarından bahsedilir. Dolayısıyla insanlığın ilk dönemlerinden itibaren insanı ve inançlarını araştırma konusu eden Dinler Tarihi'nin ortaya koyduğu verilerle bu tür hadisleri daha doğru yorumlamak mümkündür. Nitekim hadislerde yer alan İsrailiyat türünden bilgileri ayırt etmede Dinler Tarihi'nin katkısı kaçınılmaz olacaktır.<sup>233</sup>

Hadislerin sıhhati, Hadis ilmi açısından hayati öneme sahiptir. Dinler Tarihi'nin bu konuda Hadis ilmine katkısı azımsanmayacak derecede olabilir; çünkü Kur'an'ın ruhuna ve genel İslam anlayışına ters düşen bazı hadislerin kaynağı Dinler Tarihi verilerinin yardımıyla tespit edilebilir. Örneğin meşru bir evlilikten dünyaya gelmeyen bir çocuğun cennete giremeyeceğini belirten ancak sıhhati tartışmalı olan hadis hem Kur'an'ın ruhuna hem de İslam anlayışına uygun değildir. İslam'daki bir kimsenin başkasının günahını yüklenmeyeceği anlayışı<sup>234</sup> bu hadisin içerik açısından problemli olduğuna işaret eder. Bu minvalde Dinler Tarihi verileri bazı hadislerin İsrailiyat türünden bilgilerden etkilenmiş olabileceği ihtimaline işaret ederken bu hadis Yahudilikteki zina çocuğunun durumunu hatırlatır. Çünkü Yahudiliğe göre evlilik dışı çocuk normal insan kabul edilmeyerek Yahudi cemaatinden atılır ve Tanrı'nın cemaatine giremez.<sup>235</sup> Bu bağlamda mevzu/uydurma hadislerle Yahudi-Hıristiyan kültürü arasında açık bir ilişkinin varlığının vurgulanması da dikkat çeker.<sup>236</sup>

---

Anlaşılmasına Dinler Tarihi Perspektifli Yaklaşım", *Yüksek Din Öğretimi*, ed. Z. Şeyma Altın, İstanbul: DEM Yay., 2018.

<sup>232</sup> M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 1997, 15:27.

<sup>233</sup> Adam, "Dinler Tarihine Giriş", 8.-9

<sup>234</sup> Fatır 35/18.

<sup>235</sup> Adam, "Dinler Tarihine Giriş", 9.

<sup>236</sup> Halil İbrahim Kutlay, "Hadislerin Kutsal Kitapla İrtibatı ve Ondaki Etkilendiği İddialarının 'Ömrünün Uzamasını, Rızkının Artmasını İsteyen Sıla-i Rahim Yapsın' Hadisi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/2 (2012): 25.



Ayrıca son dönemlerde Hadis metodolojisine ilişkin tespit ve görüşler ortaya koymak için Dinler Tarihi'nin konularının kullanılması bu çerçevede değerlendirilebilir. Örnek olması bakımından Mehmet Sait Toprak'ın Yahudiliğin sözlü geleneği Talmud ile Hadis geleneği arasında karşılaştırmalar yapıp çeşitli çıkarımlar yaptığı *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (2012) adlı çalışması zikredilebilir.

## 1.2.Dinler Tarihi-Kelam İlişkisi

Kelam, İslâm dininin inanca ve davranışlara ilişkin ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve aklî yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim olarak tanımlanır.<sup>237</sup> Kelam ilminin konularını oluşturan Allah, peygamberlik, vahiy, ahiret ve iman gibi konular tarih boyunca Yahudi ve Hıristiyan gelenekte tartışma konusu olmuş ve çeşitli mezhepler ortaya çıkmıştır. Hatta Kur'an'da onların tartıştıkları konulardan haberler verilerek hata ettikleri noktalara temas edilmiş ve Müslümanların ibret almaları gerektiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla kelam ilmiyle uğraşanlar mevcut tartışmalardan epey malzeme toplayarak sahih din anlayışını tesis etmede ve korumada yabancı ve zararlı anlayışların farkındalığıyla hareket edebilir.<sup>238</sup> Ayrıca son dönemde giderek artan ateizm ve deizm tartışmalarında Dinler Tarihi verileri Kelam ilminin ateist ve deistlere karşı dini savunmada destek sağlar. Bununla beraber yeni dini hareketlere odaklanan Dinler Tarihi yeni din anlayışlarını gözler önüne sermek suretiyle Kelam ilminin amaçlarını gerçekleştirmesine katkı sunar.

Tarih boyunca pek çok kelamcı ve hatta mezhep kurucusu diğer dinleri ve tartışma konularını bilmenin katkılarının farkındalığıyla bunları araştırma konusu ederek çalışmalarına yansıtmıştır. Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 944) ehl-i kitapla birlikte ehl-i kitap dışı dinlerle meşgul olmak suretiyle İslam inançlarına aykırı düalist, inkârcı dinî ve felsefi akımların görüş ve iddialarını ele alıp çürütmeye, İslam'a karşı fikri saldırılara karşı ilk başta tevhit inancı olmak üzere İslam inanç esaslarını savunarak sağlam bir temel oluşturmaya çalışmıştır.<sup>239</sup> Bu yönüyle Maturidi Dinler Tarihi'nin Kelam ilmine katkılarını göstermesi bakımından önemli bir örnek teşkil eder.

---

<sup>237</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2022, 25: 196.

<sup>238</sup> Adam, "Dinler Tarihine Giriş", 9-10.

<sup>239</sup> Recep Önal, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, Bursa: Emin Yay., 2013, 16.

### 1.3.Dinler Tarihi- İslam Hukuku İlişkisi

İslam Hukuku (Fıkıh), Dinler Tarihi ile yakın ilişki içerisinde olabilen bir ilim dalıdır. Genel anlamda İslâm'ın bireysel ve toplumsal hayata dair amelî hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen bir ilim dalıdır. “Zarurat-ı Hamse” veya “Zarurat-ı Diniyye” kavramlarıyla ifade edilen insanın can, din, akıl, mal ve nesli şeklinde beş temel ilkeyi korumayı hedefler.<sup>240</sup>

İslam Hukuku konularını bütün boyutlarıyla ortaya koyabilmesi, metodolojisi ve diğer dinlerin hukuk anlayışlarına etkisi bağlamında Dinler Tarihi'nin verileri son derece önemlidir. Nitekim aynı bir konunun farklı dini geleneklerle karşılaştırmalı bir biçimde ele alınması İslam Hukuku'nda konuya yaklaşımı daha netleştirebilecektir. Örneğin zina konusu Yahudi ve İslam hukuku açısından karşılaştırmalı olarak incelendiğinde her iki dini gelenekte zinanın farklı şekillerde yorumlandığı, dolayısıyla Yahudilikte kişinin cinsiyetine ve konumuna göre zina olup olmadığına karar verildiği; ancak İslam'da bunların dikkate alınmayıp her şekilde nikahsız işlenen fiilin zina kategorisinde değerlendirildiği görülecektir. Bununla beraber zinanın cezası olarak uygulanması ön görülen recm cezasının iki dini gelenekte de kaynak ve uygulama bakımından farklılıklar arz ettiği ortaya konabilecektir.<sup>241</sup> Aynı şekilde İslam Hukuku'nun konuları arasında yer alan ibadetlerle ilgili çeşitli ithamlara cevap verebilmek için de aynı yöntemin kullanılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Örneğin İslam dinindeki namazın şekil ve biçim açısından kökeninin Yahudi günlük ibadetleri olduğu ithamı karşısında Dinler Tarihi'nin metoduna ve verilerine başvurulması gerekmektedir. Bu sayede Yahudi günlük ibadetlerinin tarihsel süreçteki gelişiminin ve İslam'daki namaz anlayışının şekil ve biçim bakımından birbiriyle benzer olmayıp bu ithamın geçersizliği ortaya konabilecektir.<sup>242</sup>

Dinler Tarihi, İslam Hukuku'nun diğer dinlerin hukukuna etkisini de açığa çıkarır. Bu bağlamda en önemli örnek Yahudi dini ve hukukunun önemli temsilcileridir. Zira yapılan araştırmalar, Yahudiliğin iman esaslarını belirlemede öne çıkan karakteri olan Maimonides'in çeşitli kavramlarla beraber içerik ve yöntem bakımından İslam

<sup>240</sup> Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 1996, 13: 1.

<sup>241</sup> Bkz. Mustafa Yiğitoğlu-Ömer Faruk Habergetiren, “Yahudilik ve İslam'da Zina Suçu ve Cezası”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016): 271-297.

<sup>242</sup> Bkz. Şinasi Gündüz, “Namaz ve Yahudilikte Günlük İbadet”, *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (2018): 215-238.

Hukuku'ndan etkilenecek bunu eserlerine ve görüşlerine yansıttığını göstermektedir. Örneğin; İbn Meymun (Maimonides) Yahudi hukukunu ifade eden *halaha* kelimesi için fıkıh, şeriat ve sünnet gibi İslami terimleri tercih eder. Kıyas, icihad ve icma gibi İslam hukukunun diğer bazı terimlerini de kullanır.<sup>243</sup> Böylelikle Dinler Tarihi, İslam Hukuku'nun diğer hukuklara etkilerini örneklendirmiş olur.

#### 1.4.Dinler Tarihi-İslam Mezhepleri Tarihi İlişkisi

İslam Mezhepleri Tarihi, siyasi ve itikadî gayelerle vücut bulmuş “İslam'ın Düşünce Ekolleri” denilen beşerî oluşumları, bilimsel bir yöntemle inceleyen bilim dalıdır. Mezheplerin isimleri, ortaya çıkışı süreçleri, temel fikirleri ve kavramları, yayıldıkları bölgeler, diğer mezheplerle ilişkileri ve günümüzdeki durumları araştırma konusu edilir.<sup>244</sup>

Sosyal bilimlerin bir dalı olan İslam Mezhepleri Tarihi'nin kendine has bir araştırma yöntemi bulunur; çünkü siyasi ve itikadî amaçlarla ortaya çıkmış mezhepler ve çağdaş dini-siyasi akımlar, basit türden olgular olmayıp tarihi, toplumsal, psikolojik, ekonomik, dini ve kültürel boyutları olan son derece karmaşık bir olgudur. Bütün bu boyutları sadece Mezhepler Tarihi'nde geliştirilen tek bir yöntemle çözmek oldukça zordur. Bundan dolayı Mezhepler Tarihi çeşitli bilimlerin verilerinden ve yöntemlerinden yararlanmalı ve diğer disiplinlerle işbirliği yapmalıdır. Bu itibarla İslam Tarihi gibi ilim dallarının yanı sıra bazı görüşlerin ve inançların, İslam öncesi din ve kültürlerle kadar gerilere gitmesi, onun Dinler tarihi ve Antropoloji verilerini kullanmasını gerektirir.<sup>245</sup>

Bu bağlamda İslam Mezhepleri Tarihi'nin araştırma konusu ettiği Bahailik üzerinden bir değerlendirme yapılabilir. Bahailik, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Şia kökenli Babîlik'ten ortaya çıkmış ve ardından müstakil bir din olduğu iddiasıyla hareket etmiştir. Dinler tarihçileri tarafından yeni dini hareketler arasında değerlendirilen Bahailik pek çok din ve inancın etkisi altında şekillenmiştir. Öyle ki Bahauallah kendini son peygamber olarak deklare ederken kutsal metinleri Akdes Kitabı'nda İsa, Musa ve İbrahim gibi karakterlerle beraber Krişna ve Buda gibi karakterlere yer verir. En son kitap kabul edilen Akdes Kitabı ile birlikte Tevrat, İncil

<sup>243</sup> Bkz. Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymun (Maimonides) Örneği*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017.

<sup>244</sup> Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi- I*, Yayına Hazırlayan: İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 395-400.

<sup>245</sup> Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 439-440.

ve Kur'an gibi dini metinler de kutsal kabul edilir.<sup>246</sup> Bahailiğin bu özellikleri Mezhepler Tarihi çalışmalarında Dinler Tarihi verilerinin önemine işaret eder.

Ayrıca Mezhepler tarihçilerinin metodolojisini takip ettiği Şehristani'nin (ö.1153) mezhepler ve dinleri konu ettiği el-Milel ve'n-Nihal eseri klasik dönemde Mezhepler Tarihi yazıcılığının en zirve eseri kabul edilerek<sup>247</sup> iki ilim dalının birlikteliğine ilişkin bir örnektir.

### 1.5.Dinler Tarihi- Tasavvuf İlişkisi

Kimi zaman bir ilim dalı olup olmadığı tartışılan Tasavvuf, dini ilimlerden bağımsız ve ayrı sayılamaz. Zira Tasavvuf, din içinde ortaya çıkan manevi ve deruni meselelere odaklanan bir yaklaşımdır. İslam geleneğinde Tasavvuf çeşitli dinî ilimlerin dini hayat ve onun formları hakkındaki yorum ve görüşlerinin bir eleştirisi olarak teşekkül etmiştir. Dinlerdeki mistik akımlarla benzerlik taşır. Mistik akımlar da belli dinlerde ortaya çıkan ve özü itibariyle dine bağlılığını korumakla birlikte daha çok bîatını ve derunî hayatla belirginleşirler.<sup>248</sup>

Tasavvufun kaynaklarını, temel konularını, diğer dinlerin mistik anlayışlarıyla benzerliklerini ve farklılıklarını ve çeşitli din ve kültürlerdeki etkilerini ortaya koyabilmek için Dinler Tarihi verilerine ihtiyaç vardır. Nitekim son dönemlerde tasavvufun kaynağı itibariyle Hint Alt kıtasına işaret edilmekte ve birtakım pratiklerin bu bölgedeki din ve kültürlerden aktarılmış olduğu biçiminde iddialar ileri sürülmektedir. Diğer mistik anlayışlarıyla benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koyabilmek amacıyla yapılan Dinler Tarihi çalışmaları ufuk açıcıdır. Örneğin İngiliz dinler tarihçisi Ninian Smart; (1927-2001) dinleri, dini tecrübe anlayışları bakımından “mistik” ve “numinous” kategorileri bağlamında değerlendirir. Ona göre tanrının merkezde olmadığı dinlerde “mistik” ve merkezde olduğu dinlerde “numinous” tecrübe etkindir. İslam söz konusu edildiğinde her ikisinin izlerine rastlanabilir. Dolayısıyla bir dinler tarihçisi olarak Ninian Smart'ın kategorileri İslam'ın tasavvuf anlayışının dinler arasındaki konumunu netleştirmede yardımcıdır.<sup>249</sup>

<sup>246</sup> Bkz. Yasin İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahailik ve Türkiye'de Bahailer*, Kayseri: Kimlik Yay., 2020.

<sup>247</sup> Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 403.

<sup>248</sup> Ekrem Demirli, “Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 220-222.

<sup>249</sup> Bkz. Şevket Özcan, *Dini Tecrübeyi Anlamak: Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi*, İstanbul: İz Yay., 2020.

Tasavvufun etkilerinin farklı coğrafyalarda nasıl yansıdığını ve insanlara aktarımında nasıl bir yöntem kullanıldığını anlamak için de diğer dinleri bilmek önem arz eder. Örneğin uzun yıllar Müslümanların egemenliği altında yaşayan Hint coğrafyasında sûfilerin halka tasavvufu öğretmek ve benimsetmek amacıyla kaleme aldıkları eserlerde sıklıkla Hint dini ve kültürüne ait kavramlara rastlanabilir. Ayrıca yogiler ile sûfîler arasında çeşitli özellikleri bakımından irtibat kurularak aktarımlarda bulunulmasına ve yoga ile ilgili görüşlere yer verilmesine bu metinlerde sıklıkla rastlanır. Bu metinlere tam anlamıyla vukufiyet için de bu coğrafyanın inanç ve kültürünün bilinmesi, dolayısıyla Dinler Tarihi'ne başvuru gerekir.<sup>250</sup>

Tasavvuf ve Dinler Tarihi ile iş birliği çerçevesinde yapılan ve yapılacak çalışmaların örnekleri Annamarie Schimmel'de (1922-2003) bulunabilir. Schimmel, dinler tarihçilerinin anahtar kavramlarından kutsal kavramı bağlamında ve fenomenolojik yöntemle İslam'ı ve tasavvufî yönünü 1975 yılında kaleme aldığı *Mystical Dimensions of Islam* (İslam'ın Mistik Boyutları) adlı çalışmasıyla incelemiştir.<sup>251</sup> Ayrıca Temel İslam Bilimleri içerisinde yer alan Arap Dili ve Belagati ilim dalı kelimelerin kökeni hakkında Dinler Tarihi'nin verilerinden yararlanabilir. Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi farklı dinlerin kutsal kitaplarının okunması, kullanım şekilleri ve yerlerine ilişkin karşılaştırmalar yaparak ilim dalına farklı bakış açılarıyla ve konumu kuvvetlendirecek şekilde bakılmasına katkı sağlayabilir. Örneğin hafızlık geleneğinin İslam dinine has olması bilgisi yalnızca Dinler Tarihi verileriyle ortaya konabilecek durumdadır.

## 2. Dinler Tarihi'nin Felsefe ve Din Bilimine Katkıları

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, geçmişten günümüze din ve inançları, dinin insan hayatındaki yerini ve rolünü, felsefi düşüncüyü, Batı dünyası ile İslam düşüncesinin karşılıklı etkileşimlerini, düşünmenin kurallarını, eğitimin geçmişte ve günümüzde Müslümanların hayatındaki konumunu araştırır. Din Eğitimi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi ve Mantık bu bölüm içerisinde yer alır. Burada Dinler Tarihi'nin bu ilim dallarına katkılarının neler olduğu/olabileceği incelenecektir.

---

<sup>250</sup> Bkz. Cemil Kutlutürk, "Müslüman Türklerin Hint Dili ve Literatürüne Katkısı: Hint-Sufi Metinleri", *Bilig* 87 (2018): 33-58.

<sup>251</sup> Bkz. Annamarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.

## 2.1.Dinler Tarihi-Din Eğitimi İlişkisi

Din ve eğitim kavramları evrenseldir. Eğitim ile insanın potansiyel güçleri ortaya çıkartılıp geliştirilirken din eğitimi ile insanın inanma, yaratıcısını tanıma ve onunla iletişim kurabilmesine imkân tanıyan potansiyel güçleri, eğilimleri ortaya çıkartılıp, beslenip geliştirilecek ruhun inanma isteği karşılanır. Din eğitimi, bireyin kendi dini yaşantıları ve öğrenmeleri yoluyla dini duygu, düşünce ve tutumlarında bir şekillenme, gelişme olması ve bu gelişime rehberlik edilmesi süreci şeklinde tanımlanabilir.<sup>252</sup> Bundan dolayı din eğitimi ile ilgili din hizmetlerinde çalışanların ve eğitimcilerin donanımlı olmaları önem arz eder.

Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek artan küreselleşmeyle beraber farklı din ve inançları öğrenmek ve öğretmek din eğitiminin kaçınılmaz bir parçası haline gelmiş ve birlikte yaşama kültürünün geliştirilmesi için elzem kabul edilmiştir. Din Eğitimi'nin çoğulcu toplumlarda benimsemeye çalışarak farklı din ve inançları eğitim sürecinde dahil etmeye gayret gösterdiği yaklaşımlar mevcuttur. Bunların başında farklı din ve inançlar karşısında ön yargıları paranteze almayı ve inananın anlam dünyasına yönelik empati duymayı içeren fenomenolojik yaklaşım gelmektedir. 1970'li yıllardan itibaren İngiliz okullarında kullanılan ve farklı coğrafyalarda da etkinlik gösteren bu yaklaşımda bir dini inananın bakış açısıyla öğrenmek ve ona göre anlatmak esastır. Bunun için her dini kendi kaynaklarından ve inananların bakış açısıyla öğrenmeye ihtiyaç vardır.<sup>253</sup> Bu ihtiyaca yönelik materyal sağlayacak ise fenomenolojik yaklaşımla yazılmış Dinler Tarihi araştırmalarıdır. Örneğin Ninian Smart fenomenolojik yaklaşımın eğitim kurumlarında benimsenmesine katkılarda bulunmuş ve yazdığı kitapların büyük ölçüde kaynak kitabı olarak kullanılabilir nitelikte olmasına özen göstermiş bir dinler tarihçisidir. Dolayısıyla dünya ölçeğinde oldukça ciddi satış rakamlarına ulaşan *The World's Religions* (Dünya Dinleri) eseri de kaynaklık bakımından örnekliğini halen korumaktadır.<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> Hacer Aşık Ev, "Kavramsal Çerçeve", *Din Eğitimi*, ed. Hasan Dam, İstanbul: Lisans Yay., 2018, 27.

<sup>253</sup> Bkz. Mustafa Köylü, "Çağdaş Bir Din Eğitimi Teorisi Olarak Çoğulcu Din Eğitimi Modeli: Batı Örneği", *Dini Araştırmalar* 6/17 (2003): 241-267.

<sup>254</sup> Bkz. Şevket Özcan, "Ninian Smart'a Göre Dünya Dinlerinin Boyutları: The World's Religions Adlı Eser Ekseninde Bir İnceleme", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6 (2017): 207-228.

## 2.2.Dinler Tarihi-Din Felsefesi İlişkisi

Dinler Tarihi'nin modern dönemle birlikte kurucusu Max Müller Dinler Tarihi'ni Din Felsefesinde ayrı bir konuma yerleştirip bağımsız bir disiplin inşa etmeyi hedefler. Buna göre Dinler Tarihi araştırmalarında hakikat iddiaları paranteze alınmak suretiyle hakikate ilişkin tartışmalar Din Felsefesi'ne bırakılır. Din Felsefesi, dinin felsefe açısından ele alınması veya din hakkında düşünme ve tartışma şeklinde kısaca tanımlanabilir.<sup>255</sup> Bir felsefe disiplini olarak Din Felsefesi, Felsefe bölümlerinin bir alanı olmakla birlikte İlahiyat alanında şemsiye görevi üstlenir. Din Felsefesi, dinin metafizik, inanç ve doktrin boyutundan ibadet, ahlak, muamelat, estetik ve sanatla ilgili teorik, pratik ve tecrübi yönleri dikkate alması nedeniyle kapsayıcı bir disiplin niteliğine sahiptir. Bu yüzden İlahiyat alanının bütün disiplinleri hakkında bilgi sahibi olmayı gerekli kılar.<sup>256</sup> Dinler Tarihi Din Felsefesinin çeşitli yönleriyle araştırma konusu ettiği Tanrı, dinî tecrübe, ibadet, dua, vahiy, mucize, ölüm, ahlak, sanat ve dini çoğulculuk gibi pek çok konuda veri sağlayarak bütüncül yaklaşımın tesis edilmesine önemli katkılar sunar.

Dinler Tarihi'nin Din Felsefesine katkıları metodolojik açıdan yeni yaklaşımlara da kapı aralar. Örneğin Din Felsefesinin sadece düşünceler tarihi değil dinlerin ve dünya görüşlerinin incelemesi olduğunu belirten Ninian Smart, bunun yerine “dünya görüşleri felsefesi” ismini teklif eder. Böylece Din Felsefesinin batılı dinler bağlamında Tanrının varlığının delilleri, kötülük problemi ve ölümsüzlük gibi konuların yanında kültürlerarası ve dinlerdeki hakikat kriterlerine dair tartışmaları kapsayacak şekilde genişletilmesine vurgu yapar.<sup>257</sup>

Ayrıca son dönemlerde fenomenolojik Din Felsefesi denemeleri de Dinler Tarihi'nin birikimine ihtiyaç duyuyor görünmektedir. Çünkü bu yaklaşımda analitik ve varoluşsal olmaktan ziyade insanların dini tecrübeleri üzerinden hayata ve hayatın içerisindeki konulara anlam verilmesi söz konusudur.<sup>258</sup> Genel anlamda Dinler Tarihi inananların dini tecrübelerine odaklanmasından ötürü bu yaklaşıma verileriyle katkı verebilir. Ninian Smart'ın *The Religious Experience of Mankind* (İnsanlığın Dini

<sup>255</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1992, 2.

<sup>256</sup> Latif Tokat, “Ön Söz”, *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat, Ankara: Bilay Yay., 2018, 10.

<sup>257</sup> Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley, London: Harper Collins, University of California Press, 1996, s. 18-19.

<sup>258</sup> Bkz. Latif Tokat, “Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/7 (2021): 33-58.

Tecrübesi) eserinde olduğu gibi Dinler Tarihi'ne ilişkin çalışmalarda dinlerin dini tecrübe şeklinde lanse edilmesi bu minval üzeredir.

### 2.3.Dinler Tarihi-Din Psikolojisi İlişkisi

Din psikolojisi, ferdin yüce ve ilâhî varlığa inanış ve bağlanışına ait ruh hallerini içine alan ve onun bütün dinî hayat ve şahsiyetini kuşatan bir disiplindir. Dinî hayata ait itaat, bağlanış ve teslimiyetin gerçeklik ve derinlik derecesi, samimiyet ve yoğunluğu, sevgi, korku, ümit, şüphe, günah, günahkârlık, pişmanlık, vicdan azabı, tövbe, ihtidâ, irtidad, sevap, irade, şuur, zikir, şükür, inziva, zühd, vecd, istiğrak gibi pek çok duyguyu ve yaşayışı da araştırır. Böylelikle Din Psikolojisi, kutsal, insandaki tezahürlerini ve dini tecrübeyi esas alır.<sup>259</sup>

Dinler Tarihi, son dönemlerde kutsal, kutsalın tezahürleri ve tecrübeleri bağlamında yapılan çalışmalarıyla Din Psikolojisi ile ilişki halindedir. Çeşitli dinler tarihçileri bu anlayışın gelişmesinde öncü olmuştur. Alman dinler tarihçisi Rudolf Otto'ya göre kutsal, “ganz andere” (bütünüyle öteki) ve “mysterium tremendum” (ürpeti veren bir sır) ve “fascinants” (büyüleyici) özelliklerine sahip bir şeyin tecrübe edilmesidir. Bununla birlikte Otto, bütün dinlerin özünde kutsalın tecrübesinin yattığını belirtmiştir. Mircea Eliade da kutsal ve din dışı kavramsallaştırmasıyla dini tecrübeyi kavramaya katkı sağlamıştır. Ninian Smart yedi boyutlu din modelinde tecrübi-duygusal boyuta yer vermek suretiyle inananları anlamada bu boyutun merkezliğine işaret etmiştir. Bu anlayışın sonucunda Dinler Tarihi özellikle son dönemlerde dinin tecrübi yönüne odaklanan fenomenolojik yaklaşımı benimseyen çalışmalar yoluyla Din Psikolojisine yardımcı olmaktadır.<sup>260</sup>

Dinler Tarihi ile Din Psikolojisini ilişkilendirerek örnek bir yöntem izleyen ve bu yönde çalışmalar ortaya koyan Alman din bilimcisi Friedrich Heiler (1892-1967) duanın dini tecrübe üzerindeki etkisinden hareketle iki ilim dalını mezceden bir anlayışla hareket etmiştir. *Prayer: a Study in the History and Psychology of Religion* (Dua: Din Psikolojisi ve Tarihinde Bir İnceleme) eseri klasikleşen bir örnektir.<sup>261</sup> Aynı zamanda Türkiye'de Dinler Tarihi kürsüsünün ilk hocası Annamari Schimmel'in de

<sup>259</sup> Kerem Yavuz, “Din Psikolojisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 1994, 9: 341-345.

<sup>260</sup> Bkz. Rudolff Otto, *The Idea of The Holy*, çev. John W. Hadvey, New York, 1950; Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yay., 1995.

<sup>261</sup> Bkz. Friedrich Heiler, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, trans.- ed. Samuel McComb London: Oxford University Press, 1932.



hocası olması itibariyle Hikmet Tanyu ekolü dinler tarihçilerinin dikkatini çeken bir karakter olmuştur.

#### 2.4.Dinler Tarihi- Din Sosyolojisi İlişkisi

Din Sosyolojisi dinlerin inanç sistemlerini, ibadet şekillerini, kurumlarını, sosyal tezahürlerini, bunların zamanla hangi sosyal şartlara bağlı olarak değişme gösterdiklerini, değişme biçimlerini, sosyal sınıflarla ilişkilerini, dinî grup ve cemaatleri, çeşitli dinî ahlâk türlerini inceleyen bir ilim dalıdır. Genel sosyolojinin bir dalı olarak ortaya çıkan Din Sosyolojisi Kelâm, Din Psikolojisi ve Dinler Tarihi ile iş birliği yapan bir disiplindir.<sup>262</sup>

Araştırma konuları ve yöntemiyle Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi ile yakından ilişkilidir. Öncü din sosyologlarına bakıldığında bu yaklaşımın örneklerini görmek mümkündür. Hocaları Otto ve Heiler'in izinde Joachim Wach (1898-1955), yalnızca bir dinle sınırlı kalmayıp bütün dinlerin tarafsız biçimde incelenmesi gerektiğini savunarak Dinler Tarihi'nin verilerinden hareketle çeşitli din tipolojileri ve dini tecrübe çeşitleri ortaya koymuştur.<sup>263</sup> Wach'ın öğrencisi Gustav Mensching (1901-1978) Dinler Tarihi'nin din bilimlerinin temeli olduğu görüşüyle bütüncül ve diğer dinleri kapsayıcı bir yaklaşım benimsemiştir.<sup>264</sup>

Ninian Smart gibi din bilimcileri de dinin esas itibariyle toplum içerisinde nasıl tezahür ettiğine odaklanılması gerektiğini ifade ederek, dinin sosyal-organizasyonel yönünün açığa çıkarılmasının önemine işaret eder. Sosyal-organizasyonel yönün dinlerin kurucuları, din adamları, cemaatleri ve kurumları bağlamında yapılacak çalışmaları içerdiğini belirtir. Dolayısıyla bu bağlamda yapılan çalışmaların da Din Sosyolojisi'ne katkı vereceği açıktır;<sup>265</sup> ayrıca felsefi düşüncenin gerekliliği genel kabul görür. İlahiyat alanında Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi ve Mantık, diğer ilim dallarının yanı sıra düşünce konuları ve kurallarına odaklanır. İlahiyat donanımına sahip olanlardan da bu kazanımlara sahip olması beklenir. Hayatı boyunca felsefi düşüncenin dini araştırmalardaki önemini vurgulayan Ninian Smart, dini araştırmaların

---

<sup>262</sup> İzzet Er, "Din Sosyolojisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 1994, 9: 345-349.

<sup>263</sup> Bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay., 1990,

<sup>264</sup> Bkz. Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yay., 2004.

<sup>265</sup> Bkz. Şevket Özcan, *Dini Tecrübeyi Anlamak: Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi*, İstanbul: İz Yay., 2020.

açık uçlu bir inceleme alanına sahip olması gerektiğini belirterek “ortak felsefi miras” ilkesiyle Dinler Tarihi yaklaşımı ekseninde batıdan doğuya dünya felsefelerini içeren *World Philosophies (Dünya Felsefeleri)* kitabını kaleme almıştır. Böylelikle o Dinler Tarihi ile felsefi düşüncenin iş birliğine ilişkin örnek sunarak modern bir öncü olmuştur.<sup>266</sup>

### 3. Dinler Tarihi'nin İslam Tarihi ve Sanatlarına Katkıları

Bu bölümde İslam'ın doğuşundan günümüze meydana gelen dini, siyasi, sosyal, edebi, sanatsal ve kültürel pek çok gelişme araştırma konusu edilir. Bunların İslam öncesinde ne şekilde olduğuna temas edilir. Bununla birlikte Müslümanların bilimden kültüre katkılarının neler olduğu ve ürettikleri kurumlar incelenir. İslam Tarihi, Türk İslam Sanatları Tarihi, Türk İslam Edebiyatı ve Türk Din Musikisi ilim dalları vardır.

İslam Tarihi, tarih bilimi gibi geçmişte meydana gelen olaylarla ilgili doğru bilgileri ortaya çıkarır ve bu bilgilere dayalı olarak doğru sonuçlara ulaşmaya çalışır. Söz konusu işleviyle de İlahiyatla ilgili bilim dalları için gerekli olan alt yapıyı hazırlar. Bunun için İslâm tarihçisi, kendi alanında bir araştırma yaparken sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için Arkeoloji, Coğrafya, Filoloji, Paleografî, Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji, Sanat tarihi ve Dinler Tarihi gibi ilim dallarının verilerinden yararlanmak durumundadır. Dolayısıyla İslam Tarihi, Dinler Tarihi'nin kaynakları ve verilerinden yararlanan bir ilim dalı niteliğindedir. Örneğin insanlığın genel panoramasına ilişkin bilgiler veren Tevrat ve Zebur gibi Dinler Tarihi'nin de derinlemesine araştırma konusu ettiği kutsal metinler İslam Tarihi'nin yararlanabileceği bilgi kaynaklarıdır.<sup>267</sup> Aynı şekilde (Hz.) Muhammed'in muhatap olduğu ehl-i kitap ve ehl-i kitap dışı insanlar ve dinlerle ilişkilerini yakından anlamak ve onların da dini ve kültürel durumunu açığa çıkarmak için Yahudi ve Hıristiyan kaynakları ve Mısır mitolojisi gibi farklı anlatılar ve bunlarla ilgili Dinler Tarihi çalışmaları İslam Tarihi'ne katkı sunar.

Edebiyat ve Sanat da İlahiyat alanının olmazsa olmazlarıdır. Giderek bu alanlara yönelik ilgi ve farkındalık seviyesi artmaktadır. Dinler Tarihi verileri ve kaynaklarıyla İlahiyatın ilgili ilim dallarına ilişkin destek olabilir. Çünkü dinlerde sanat ve edebiyat dini tecrübeyi açığa çıkarmanın bir aracı olarak kullanılmaktadır. Bu çerçevede

<sup>266</sup> Bkz. Ninian Smart, *World Philosophies*, New York: Routledge, 2001.

<sup>267</sup> Eyüp Baş, “Bir Akademik Disiplin Olarak İslam Tarihi”. *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011): 20-49.

hem karşılaştırmalı hem de derinlemesine pek çok çalışma mevcuttur. Bunların başında kutsal ile sanat arasındaki ilişkiyi fenomenolojik yaklaşımla ele alan Gerardus van der Leeuw ile Mircea Eliade gelir ve çalışmalarıyla dikkat çeker.

### **Sonuç**

Dinler Tarihi, metodu ve kaynaklarıyla dini ilimler arasında önemli bir konumdadır. Zengin ve genişleyen literatürü öneminin giderek arttığına işaret eder. Öneminin göstergelerin biri de dini ilimlerine katkı sağlayan ve sağlayabilecek özellikte olmasından kaynaklanır. Dinler Tarihi, modern dönemle gerekliliği vurgulanan ve post modern dönemle vazgeçilmez bir durum arz eden disiplinler arası din araştırmalarında kilit bir rol üstlenir. Öyle ki Türkiye’de İlahiyat alanında Dinler Tarihi, Tefsirden İslam Hukuku’na, Din Felsefesinden Din Psikolojisine ve İslam Tarihi’nden Din Musikisine kadar dinî ilimlere kaynakları ve verileriyle yardımcı bir disiplin olarak temayüz eder. Dolayısıyla din ile ilgili çalışmalarda hem genel din fenomenini bütün boyutlarıyla ortaya koymak hem de İslam özelinde daha derinlikli çalışmalar için başvurulması gereken bir ilim dalıdır. Bu bağlamda disiplinler arası çalışmalar da Dinler Tarihi’nin katkılarının yeri ve önemini vurgular niteliktedir.

## KAYNAKÇA

- Adam, Baki. “Dinler Tarihine Giriş”. *Dinler Tarihi*. Ed. Mehmet Katar. 1-14. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Baş, Eyüp. “Bir Akademik Disiplin Olarak İslam Tarihi”. *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011): 20-49.
- Birişik, Abdulhamit. “Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Demirli, Ekrem. “Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 220-222.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1995.
- Er, İzzet. “Din Sosyolojisi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 345-349. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Ev, Hacer Aşık. “Kavramsal Çerçeve”. *Din Eğitimi*. 11-32. Ed. Hasan Dam. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.
- Gündüz, Şinasi. “Namaz ve Yahudilikte Günlük İbadet”. *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (2018): 215-238.
- Heiler, Friedrich. *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, trans.-ed. Samuel McComb London: Oxford University Press, 1932.
- İpek, Yasin. *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahailik ve Türkiye’de Bahailer*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- Kandemir, M. Yaşar. “Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 27-64. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Karaman, Hayreddin. “Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 22-27. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Köylü, Mustafa. “Çağdaş Bir Din Eğitimi Teorisi Olarak Çoğulcu Din Eğitimi Modeli: Batı Örneği”. *Dini Araştırmalar* 6/17 (2003): 241-267.
- Kutlu, Sönmez. “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”. *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi- I*, Yayına Hazırlayan: İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz. 395-400. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kutlutürk, Cemil. “Müslüman Türklerin Hint Dili ve Literatürüne Katkısı: Hint-Sufi Metinleri”. *Bilig* 87 (2018): 33-58.

Mensching, Gustav. *Dini Sosyoloji*. Çev. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004.

Meral, Yasin. “Hakan Olgun, Hz. Musa’nın Muhalefeti: Horus’u Öldürmek (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021)”. *Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 18/2 (2021): 293-305.

Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymun (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Olgun, Hakan. “Din Araştırmalarında Disiplinlerarası Etkileşim: Kur’an’ın Anlaşılmasına Dinler Tarihi Perspektifli Yaklaşım”. *Yüksek Din Öğretimi*. Ed. Z. Şeyma Altın. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.

Otto, Rudolf. *The Idea of The Holy*. Çev. John W. Hadvey. New York, 1950.

Önal, Recep. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye Göre İslam Dışı Dinler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Özcan, Şevket. “Ninian Smart’a Göre Dünya Dinlerinin Boyutları: The World’s Religions Adlı Eser Ekseninde Bir İnceleme”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6 (2017): 207-228.

Özcan, Şevket. *Dini Tecrübeyi Anlamak: Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2020.

Schimmel, Annamarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.

Smart, Ninian. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World’s Beliefs, Berkeley*. London: Harper Collins, University of California Press, 1996.

Smart, Ninian. *World Philosophies*. New York: Routledge, 2001.

Tokat, Latif. “Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?”. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/7 (2021): 33-58.

Tokat, Latif. “Ön Söz”. *Din Felsefesi*. Ed. Latif Tokat. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Çev. Ünver Günay. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1990.

Yavuz, Kerem. “Din Psikolojisi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 341-345. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Yiğitoğlu, Mustafa- Habergetiren, Ömer Faruk. “Yahudilik ve İslam’da Zina Suçu ve Cezası”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016): 271-297.

**TERİM SÖZLÜKLERİNDE İLİMLERİN TASNİFİ VE  
ARAPÇANIN YERİ  
- KEŞŞÂFU ISTILAHÂTI'L-FUNÛN ÖRNEĞİ-**

**DOÇ. DR. ATİK AYDIN**

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslami İlimler

Ankara

Türkiye

E-Mail: [atik.aydin@asbu.edu.tr](mailto:atik.aydin@asbu.edu.tr)

## TERİM SÖZLÜKLERİNDE İLİMLERİN TASNİFİ VE ARAPÇANIN YERİ

### - KEŞŞÂFU ISTILAHÂTİ'L-FUNÛN ÖRNEĞİ-

*Doç. Dr. Atik AYDIN \**

Kavramlar ve kavramlar arası ilişkiler, ilimleri bilgi ve malumattan ayıran ana unsurlardan olduğu gibi medeniyetler arasındaki farkların da temel tezahür alanlarındandır. İlim, terimlerle ilerler ve gelişir. Fikir alışverişi, akıl yürütme ve sağlıklı iletişim terimler üzerinde yürür. Zengin bir terim dağarcığı, zihinde bir ışık yakarak yeni kavramlar üretmenin önünü açtığı gibi zor kavramların da öğrenilmesini kolaylaştırır.

Dillerin alfabesi harfler, bilimlerin alfabesi terimlerdir. Herhangi bir bilim dalını öğrenmek ve onunla ilgili geniş bilgiye sahip olabilmek için onun alfabesini yani terminolojisini bilmek gerekir. Bilimin kavramları terimlerle açıklanır. Terimlerin herhangi bir bilim dilinin temelini oluşturduğu bedihi bir durumdur.<sup>268</sup>

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de doğal olarak terimler var olagelmiştir. Ancak İslam'ın gelişiyile birlikte durum ciddi şekilde değişti ve Arap dili pek çok açıdan olduğu gibi terimler açısından da dünyanın en zengin dillerinden biri haline geldi. İslam, mevcut olan bazı terimlerin tedavülden kalkmasına sebep olduğu gibi çok sayıda yeni terimin ortaya çıkmasına öncülük etti.<sup>269</sup> Arapçanın özünden doğan İslamî ve Arabi terimlere diğer medeniyetlerden felsefe ve fen bilimleri alanında yığınla terimin Müslüman ilim ve düşünce dünyasına intikal etmesiyle birlikte her alanda sayısız terim ortaya çıktı. Bu durum terim sözlüklerinin telif edilmesine zemin hazırladı.

Ebü'l-Abbâs el-Feyyûmî'nin (ö. 770/1368) Fıkıh ilminin terimlerini ele aldığı *el-Misbâhu'l-Munîr* örneğinde olduğu gibi belli bir alana dair terim sözlükleri hazırlandığı gibi genel terim sözlükleri de telif edildi. Muhammed b. Ahmed el-Harezmi'nin (ö. 387/997) *Mefâtihu'l-Ulûm*'u, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfât*'ı, Ebü'l-Bekâ' el-Kefevî'nin (ö. 1095/1684) *el-Külliyât*'ı bu konuda öne çıkan eserlerdendir.

---

\* Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.  
atik.aydin@asbu.edu.tr

<sup>268</sup> Nizamuddin Mahmudov, "Terim, Bilim Ve Dil Bilimi", *Turkish Studies*, 10/12 (Yaz 2015),

<sup>269</sup> Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Lugati'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 44.

Ancak Muhammed A'la b. Ali et-Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm* adlı terimler sözlüğü bu alandaki en kapsamlı ve en gelişmiş sözlük olarak kabul edilmektedir. İslam medeniyetinin olgunluk ve klasik döneminin son asırlarından olan 18. Yüzyılda ortaya çıkan bu eser, zaman geçtikçe kendisini daha çok kabul ettirmekte ve önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Tehânevî, böyle bir terimler sözlüğünü yazma sebebini şu şekilde açıklamaktadır: İlim tahsilinde öğrenci en çok terimler konusunda hocaya ihtiyaç duyar. Zira her ilmin kendine has terimleri var ve bunları bilmeyen ilim yolculuğunda ileri aşamalara geçemez. İlim elde etmek ya hoca ya da kitap aracılığıyla olur. İhtiyaca göre uygun hoca bulmak her zaman mümkün olmamaktadır. Kitaplara gelince, bazı ilimlerin terimlerini açıklayan kitaplar olsa da yeterli seviyede değil. Tedavülde olan bütün ilimlerin terimlerini ele alan kapsamlı bir sözlük bulunmamaktadır. Bu yüzden öğrencinin ihtiyacını karşılayacak bir kitap telif etmeye teşebbüs ettim. Ta ki Arap dili ilimlerini tahsil eden öğrencinin diğer ilimleri elde etmek için hocaya ihtiyacı kalmassın.<sup>270</sup>

Kitabına uzun bir mukaddime yazan Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*'da tedvin edilmiş ilimleri ele almaktadır. Kitaplarda kayıt altına alınmamış olan ve sözlü bir şekilde nesilden nesile aktarılan bilgilere eserinde yer vermemektedir. Tehânevî *ilim* ve *alim* kelimelerinin çeşitli boyutları üzerinde uzunca durduktan sonra *et-Taksîm* diye bir başlık atarak kendi zamanına dek süregelen ilimlerin farklı tasniflerinden söz eder.

İslâm uleması ve Müslüman filozoflar, erken dönemlerden itibaren konu, amaç ve işlev gibi kriterleri esas alarak ilimleri farklı şekillerde gruplandırıp tasnif etmişler ve eğitim müfredatını buna göre oluşturma yoluna gitmişlerdir.

Bazıları tasniflerinde dinî ilimleri, bazıları da felsefî ilimleri ön plana çıkarmış, büyük sentezler peşinde olanlar ise kapsamlı tasnifleriyle bu problemi aşmayı denemişlerdir. Fârâbî varlık alanlarını cismanî olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmış. Bu ayırım onun ilimler sisteminin zeminini oluşturmuştur. Gazzâlî ise din ilimlerini yeniden canlandırma niyetinin gereği olarak bu ilimleri merkeze almış ve felsefî ilimlerin değerini din bakımından ifade ettiği anlam ve yarar açısından belirlemiştir.<sup>271</sup>

<sup>270</sup> Muhammed A'la b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, (Beyrut, Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996), 1/1.

<sup>271</sup> İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Temmuz 2022).



Yeni ve farklı bir tasnif önermeyen Tehânevî, bu konuda Sened (dayanak, otorite) olarak nitelediği Seyyid Şerîf el-Cürcânî'yi tasnifini esas alır. Cürcânî'nin bu tasnifi, Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365), Sirâcüddîn el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Matâliu'l-Envâr* adlı esrine yazdığı *Levâmi'l-Esrâr* adlı şerh kitabına yaptığı haşiyede yer almaktadır; ancak Cürcânî bu tasnifi yaparken kullandığı “meşhur” nitelemesi,<sup>272</sup> bu tasnifin esasında kendisine değil öteden beri süregelen ve Müslüman ilim adamların nezdinde kabul gören bir tasnif olduğunu göstermektedir.

Tehânevî'nin bu tasnif ve değerlendirmeleri tam olarak klasik İslam ilim anlayışını yansıtmaktadır. Zira bu konudaki anlayışı ve düşünce sistemi, Nasıruddin el-Beyzavî (ö. 685/1286), Muhammed b. Muhammed er-Râzî (ö. 766/1365), Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ve benzeri klasik dönem İslam düşüncesinin temsilcileri olan önemli şahsiyetlere dayanmaktadır.

Tehânevî, yedi tasnifinden söz eder:

1. Nazarî ilimler- Amelî ilimler
2. Âlî ilimler - Âlî olmayan ilimler
3. Arabî ilimler - Arabî olmayan ilimler
4. Şer'î ilimler - Şer'î olmayan ilimler
5. Hakiki ilimler - Hakiki olmayan ilimler
6. Aklî ilimler – Naklî ilimler
7. Cüzî ilimler – Cüzî olmayan ilimler

Tehânevî ilk iki tasnif hakkında detaylı bir değerlendirme yaparken sonraki beş tasnifin isimlerini zikretmekle yetinir. “Nazarî- Amelî” ile “Âlî - Gayr-ı Âlî” tasnifleri ve bu konudaki bilgileri ağırlıklı olarak Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Metâli*'e yaptığı haşiyesinden nakleder.<sup>273</sup>

Mantık, ameli hikmet, ameli tıp ve terzilik ilimleri ameli ilim sınıfındadır. Zira hepsi de amel ve iş ile alakalıdır. Mantık zihnî bir amel, tıp hâricî bir ameldir.<sup>274</sup>

Tehânevî buradaki ameli ve nazarî kelimelerinin üç alanda kullanıldığını söylüyor:

- 1- Mutlak ilim taksiminde: Nazari ilim ve ameli ilim.

<sup>272</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *es-Seyyid ala Şerhi'l-Metâli*, (Baskı bilgileri yok. Bkz: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bd6t5253324j>), 17.

<sup>273</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/5; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *es-Seyyid ala Şerhi'l-Metâli*, (Baskı bilgileri yok. Bkz: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bd6t5253324j>), 13.

<sup>274</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/5.

2- Hikmetin taksiminde: Burada ameli hikmetten kasıt, gücümüz ve irademiz dahilinde olan şeylerle ilgili ilimdir. Nazari hikmetten kasıt ise gücümüz ve irademiz dahilinde olmayan şeylerle ilgili ilimdir.<sup>275</sup>

3- Sanat / zanaat taksiminde: Burada ameli olanı, alıştıırma ve egzersiz ile öğrenilen ilim, nazari olanı ise alıştıırma ve egzersiz olmadan öğrenilen ilimdir. Buna göre Fıkıh, Nahiv, Mantık ve Tıp ilimleri ameli ilim değildir, zira bu ilimleri elde etmek için alıştıırma ve uygulama yapmak gerekmiyor. Ama terzilik, dokumacılık ve hacamat gibi ilimler ameli ilimler olarak kabul edilir, zira alıştıırma ve uygulama yapmak gerekir.<sup>276</sup>

Birinci manadaki ameli ifadesi en genel manada iken üçüncü manadaki ameli en dar anlamdadır. İkinci manadaki ameli ifadesi ise orta düzeydeki bir anlam çerçevesine karşılık gelmektedir.<sup>277</sup>

Diğer bir tasnif ise *âlî* ve *gayr-ı âlî* tasnifidir. Kendisi için değil başka bir şey için istenen ve başka bir şey için alet/araç olarak öğrenilen ilme *âlî ilim*, tersi olana da *gayr-ı âlî ilim* adı verilir.<sup>278</sup>

Tehânevî, esasında bu iki tasnifin aynı neticeye ulaştırdığını dolayısıyla da *nazarî ilim* ile *gayr-ı âlî ilmin* ve *amelî ilim* ile *âlî ilmin* aynı şey olduğunu ifade eder. Zira başka bir şeyin vücuda gelmesi için var olan bir şey, diğer şeyin oluş ve meydana geliş şekli ile bir irtibatı olması gerekir. Böylece *âlî* kelimesi ile *amelî* aynı anlamda buluşmaktadır. Aynı şekilde başka bir şeye alet olmayanın oluş şekli ile bir irtibatı olmaz. Oluş ve meydana geliş şekli ile alakası olmayan bir şey, başka bir şey vesile ve alet olamaz. Bu yönüyle de *nazarî* ve *gayr-ı âlî* ifadeleri aynı anlamda buluşmaktadır.<sup>279</sup>

Kendisine gelinceye dek Müslüman ulema tarafından genel kabul gören ilim tasniflerine özetle değinen Tehânevî, ilimleri detaylı bir şekilde şu üç başlık altında ele alır:

**1. Arap dili ilimleri:** Arap dili ilimlerinin diğer adı *Edeb* ilmidir. Edeb ilmi, Arapça söz ve yazının hata ve problemlerden arınmasını sağlayan ilimdir, şeklinde tarif edilir.<sup>280</sup> Tehânevî Arap dili ilimleri ilgili iki tasniften söz eder. Biri Seyyid Şerif

<sup>275</sup> Muttaharî, Nazari hikmet ve Ameli hikmet kavramlarını şu şekilde açıklıyor: Nazari hikmet, şeyleri oldukları ve olacakları hal üzerinde ele almak demektir. Ameli hikmet ise insanın fiillerini inceleyen, yapması ve yapmaması gereken işleri ele alan ilimdir. Bkz.: Murtaza el-Muttaharî, *el-Hikmetu'l-Ameliyye*, (Beyrut: Dâru'l-Velâ', 2009), 11.

<sup>276</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/5.

<sup>277</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/5.

<sup>278</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/6.

<sup>279</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/6.

<sup>280</sup> Ebu'l-Bekâ' el-Kefevî, *el-Külliyât*, (Beyrut: er-Risale Naşirûn, 1998), 68.

Cürcanî'nin *el-Misbah fi Şerhi'l-Miftah* adlı eserinden naklettiği tasnif,<sup>281</sup> diğeri ise Şemsuddin el-Ekfânî'nin *İrşadu'l-Kâsıd ilâ Aksa'l-Makâsıt* adlı eserinden naklettiği tasniftir.<sup>282</sup>

Cürcanî'nin yaptığı tasnifte Arap dili ilimleri 12 adettir. Bir kısmı temel ilimler, bir kısmı ise tâli ilimlerdir. Şöyle ki:

### I. Asli Arap Dili İlimleri:

#### A. Kelimelerle ilgili ilimler:

1. Lügat ilmi: Kelimenin kendisini ve ana harflerini ele alan ilimdir.
2. Sarf ilmi: Kelimenin şekli ve yapısını ele alan ilimdir.
3. İştikak ilmi: Kelimelerin birbirinden türemesini mastarlar ve müştak kelimelerle ilgili konuları ele alan ilimdir.

#### B. Cümlelerle ilgili ilimler:

4. Nahiv: Cümle yapısını ve kelimelerin cümle içinde üstlendiği görev ve anlamı ele alan ilimdir.
5. Maânî: Birinci mananın dışında cümlenin ifade ettiği ilave ve ek anlamları ele alan ilimdir.
6. Beyan: Mana açıklığını ve anlaşılabilirlik düzeyini ele alan ilimdir.

#### C. Vezinli cümlelerle ilgili ilimler:

7. Aruz: Cümlelerin vezinlerini ele alan ilimdir.
8. Kafiye: Cümleleri son harfleri bakımından ele alan ilimdir.

### II. Fer'î Arap Dili ilimleri:

9. Hat/yazı
10. Kardü's-Şi'r<sup>283</sup>
11. İnşau'n-Nesr
12. Muhadarât

<sup>281</sup> Ferid Muhammed Bedevî en-Niklâvî, *Tahkîku Kitabi'l-Misbah*, (Basılmamış doktora tezi, Ezher Üniversitesi, 1977), 2/1.

<sup>282</sup> Şemsuddin el-Ekfânî, *İrşadu'l-Kâsıd ilâ Aksa'l-Makâsıt*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), 109.

<sup>283</sup> Tehânevî'nin Cürcanî'den nakl ettiği metinde geçen *Aruzu's-Şuarâ'* ifadesinin yanlış yazıldığını tesbit ettik. Kaynakta yani Cürcanî'nin *el-Misbah fi Şerhi'l-Miftah* adlı eserinde bu ifade, *Kardü's-Şi'r* olarak geçmektedir. Nitekim kaynaklarda *Aruzu's-Şuarâ'* diye bir ilim geçmemekte ama *Kardü's-Şi'r* diye bir ilimden söz edilmektedir. *Kard* kesmek anlamındadır. Şiir için böyle bir ifadenin kullanılması, şiirin bir kumaşa benzetilmesinden dolayıdır. Bir terzi kumaşı keserek ona bir biçim verdiği gibi şair de sözü kesip biçerek ona şekild vermektedir. *Kardü's-Şi'r* ilminin konusu, şiiri söz ve mana bakımından değerlendirip iyi olanını kötü olanından ayırmaktır. (Bkz. Muhammed Murtaza ez-Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, "krd" maddesi)

Tehânevî'nin Arap Dili ilimleri çerçevesinde zikrettiği ikinci tasnif Ekfânî'nin tasnifidir. Ekfânî Arap Dili ilimleri anlamında kullanılan *edeb* kelimesini şu şekilde tarif eder: Edeb, söz ve yazı aracılığıyla meramı anlatma ve bildirişme ilmidir. Konusu anlamlı söz ve yazıdır. Faydası, insanın hazır ya da gaib olan kişiye meramını anlatması, mesajını iletmesidir. Edeb ilmi dilin ve parmakların süsü ve zinetidir. İnsan, bu özelliğiyle hayvanlardan ayrışır.<sup>284</sup>

Bu tasnife göre Edeb ilimleri on iki değil on ilimdir. Curcânî Bedî' ilmini müstakil bir ilim saymazken Ekfânî onu müstakil bir ilim olarak kabul etmektedir. İki tasnif arasındaki diğer fark ise Ekfânî'nin Kardü'ş-Şi'r, İnşâ' ve Muhadarât'ı müstakil ilimler olarak zikretmemesidir.<sup>285</sup>

**2. Şer'î ilimler:** Dinî ilimler olarak adlandırılan bu ilimleri Tehânevî şu şekilde tarif eder: Ameli ya da itikadî dini hükümleri ele alan tedvin edilmiş ilimlere şer'î ya da dini ilim adı verilir. Tehânevî bu bölümde Kelâm, Tefsir, Kıraat, İsnad, Hadis, Fıkıh usulü, Fıkıh, Ferâiz ve Sülûk (Tasavvuf) ilimlerini zikreder ve tanıtır.

**3. Hakiki ilimler:** Dinlere ve milletlere göre değişkenlik göstermeyen ilimlere hakiki ilimler denir. Bu tanımları Cürcanî'den<sup>286</sup> nakleden Tehânevî, hakiki ilimler başlığı altında şu ilimleri tanıtır: Mantık, Hikmet, Metafizik, Riyazî (Astronomi, Mühendislik, Müzik, Matematik), Tabîî (Tıp, Veterinerlik, Bayzara<sup>287</sup>, Feraset<sup>288</sup>, Rüya tabiri, Astroloji, Sihir, Tılsım, Simya, Kimya, Tarım), Mühendislik, Ukûdu'l-ebniye,<sup>289</sup> Optik<sup>290</sup>

Buradaki dikkat çekici olan hususlardan biri tasnife tabi tutulan ilimlerin, müdevven yani tedvin edilmiş ilimler olmasıdır. Müdevven ilim, kitaplarda toplanan ve kayıt altına alınan ilimdir.<sup>291</sup> Tehânevî'nin uzun sayılabilecek bir mukaddime ile başta ilimlerin tasnifi olmak üzere ilim, alim ve telif gibi kavramları ele alması şu sebepten olmalı:

<sup>284</sup> Şemsuddin el-Ekfânî, *İrşadu'l-Kâsîd ilâ Aksa'l-Makâsıt*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), 109.

<sup>285</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, (1/18; Şemsuddin el-Ekfânî, *İrşadu'l-Kâsîd ilâ Aksa'l-Makâsıt*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), 109.

<sup>286</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *es-Seyyid ala Şerhi'l-Metâli'*, (Baskı bilgileri yok. Bkz: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bd6t5253324j>), 13.

<sup>287</sup> Başta avcı kuşlar olmak üzere hayvanlarla avlanma ilimi.

<sup>288</sup> Dış görüşlerine bakarak insanların kişiliği ve karakterini tesbit etme ilmi.

<sup>289</sup> Binların, su kanalları ve benzeri yapıların inşası, şehir planlaması ilmi. Bir anlamda günümüzdeki inşaat mühendisliği.

<sup>290</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/43- 64.

<sup>291</sup> Muhammed Sıddîk Hasan Han el-Kannucî, *Ebcedü'l-Ulûm*, (Dimaşk, Menşûrât Dâri's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1978), 1/51.

*Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*'un bir terimler sözlüğü olduğunu düşündüğümüzde mukaddimede bu konuların ele alınmasından daha tabii bir şey olamaz. Zira bir terimi iyi anlamak için ait olduğu ilim dalını, o ilim dalının konusunu, amacını ve ne işe yaradığını bilmek gerekir. Bilindiği gibi bir bilgi kümesini, bir disiplin ve ilim haline getiren temel unsurlardan biri terimlerdir. Terimler olmadan ilimlerden söz edilemez.

Edeb ilimleri olarak adlandırılan Arap dili ilimleri *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*'da önemli bir yer tutmaktadır. Müellif, ilim tasnifinde birinci sırada ele aldığı bu ilimleri farklı açılardan ele alır, onları tek tek tanıtır ve konu ile ilgili tartışmaları gündeme getirerek elden geldiğince net bir çerçeve çizmeye çalışır. Her ne kadar Tehânevî, ilk olarak Edeb ilimlerinden söz edişinin sebep ya da sebeplerinden söz etmese de Ekfanî bu şu şekilde izah eder: “Edeb ilimleriyle başlamamın sebebi, bu ilimlerin insanın kemale ve yetkinleşmeye erişmesinin birinci aracı oluşundandır. Bu ilimlerle donanmayan kişi, kemalatın diğer boyutlarına erişemez.”<sup>292</sup>

Tehânevî, Arap Dili ilimleri alanında Amr b. Osmân Sîbeveyh (ö. 180/796), eş-Şerîf er-Radî (ö. 406/1015), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve el-Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) gibi öne çıkan dil ilimleri ulemasını referans alır. Bu ve benzeri ulemanın ismini zikretse de Tehânevînin ağırlıklı olarak uzun süre ders kitapları olarak kabul edilmiş, okutulmuş ve klasikleşmiş haşiye ve şerhlerden iktibaslar yaptığını görüyoruz. Abdülhâkim es-Siyalkutî'nin (ö. 1067/1657) *Molla Câmi* olarak bilinen *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*'ye yaptığı şerh ve Ahmed b. Hasan Çarperdî'nin (öl. 746/1346) *eş-Şâfiye*'ye yaptığı şerh buna örnek olarak verilebilir.<sup>293</sup>

Yukarıda geçtiği üzere Tehânevî, Arap Dili ilimleri alanlarında on ikili ve onlu tasniften söz etmesine rağmen ilimleri tek tek ele alıp tanıttığı bölümde yedi ilim zikreder ve tanıtır. İştikak, Hat, Kardü's-Şi'r, İnşa' ve Muhadarât ilimlerinden bu bölümde söz etmez. Ayrıca Cürcanî'nin on ikili tasnifinde Bedî' müstakil bir ilim olarak kabul edilmezken Tehânevî onu Arap Dili ilimlerinden biri olarak kabul eder ve tanıtır.<sup>294</sup>

Tehânevî, diğer ilimlerde yaptığı gibi Arap Dili ilimleri ilgili de tanıttığı ilmin tarifini yapar ve o ilmin konusu ve amacı hakkında bilgi verir. Her ilimin amacını ve

<sup>292</sup> Şemsuddin el-Ekfânî, *İrşadu'l-Kâsıd ilâ Aksa'l-Makâsıt*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), 109.

<sup>293</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/22.

<sup>294</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/17- 28.

faydalarını o ilim hakkında tanıtıcı bilgi verdiği yerde anlatırken Belagat ilimlerinin yani Maânî, Beyan ve Bedi ilimlerinin amaç ve faydalarını bir arada ve müstakil olarak ele alır.<sup>295</sup>

Tehânevî, ilimleri tanıtma sadedinde bazen tarif, konu ve amaçla yetinmez “faide” başlığı altında farklı meseleleri gündeme getirir. Mesela Tefsir ilmi hakkında bilgi verirken Kur’an tefsirinin her kese açık olup olmadığı meselesini tartışır. İkinci “faide” başlığı altında da Kur’an’ın zahirinin değil batınının esas alınması gerektiği iddiasını gündeme getirir ve Nesefî akaidinden naklen böyle düşünmenin küfür olduğunu ifade eder.<sup>296</sup> Hadis ilmini ele alırken hadisle uğraşan ilim adamlarının derecelerini ele alır.<sup>297</sup> Astronomi ilmini tanıtırken güneş ve ay tutulmasının nasıl gerçekleştiğini ve bu gök olaylarının doğa olayı olması ile mutlak irade ve kudret sahibi olan Yaratıcının fiili olması arasında bir çelişki olmadığını belirtir ve konuyu detaylı bir şekilde irdeler.<sup>298</sup>

İlimlerin tasnifi hakkında bilgi verdikten sonra Tehânevî, dini açıdan bir değerlendirme yaparak “övülen ilimler” ve “yerilen ilimler” şeklinde başka bir tasnif yapar. Övülen ilimler de “farz-ı ayn ilimler” ve “farz-ı kifaye ilimler” diye iki kısma ayrılır. Farz-ı ayn ilimlerin hangileri olduğu hakkında farklı görüşler nakleden Tehânevî, din ve gündelik hayat için gerekli olan ilimlerin farz-ı ayn, onun dışındaki ilimlerin farz olmadığı görüşüyle konuyu kapatır. Tehânevî, farz-ı kifaye ilimlerin hangisi olduğu konusunda ise şöyle der: Tıp, hesap, tarım, terzilik, hacamat ve siyaset ilimleri farz-ı kifaye ilimlerdir. Ancak bu ilimlerde derinleşmek farz değil, ihtiyacı karşılayacak kadar bilmek kafidir.<sup>299</sup>

Her ne kadar Tehânevî açık bir şekilde ifade etmese de “övülen ilimler” ve “yerilen ilimler” tasnifi, İmam Gazali ile özdeşleşen ve onun etkisiyle Müslüman ilim dünyasında yaygın bir şekilde kabul gören bir tasniftir.<sup>300</sup>

<sup>295</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/28.

<sup>296</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/33.

<sup>297</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/37.

<sup>298</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/62.

<sup>299</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/65.

<sup>300</sup> Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmui'd-Dîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005)

Tehânevî, ilimlerin dini değerlendirmeleri konusunda Hanefi mezhebinin fetva kitaplarından olan *et-Tatarhaniyye*<sup>301</sup> ve *es-Sirâciyye*<sup>302</sup> kitaplarını esas alır. Buna göre Allah'ın kitabı, Resûlullah'ın sünneti, ümmetin icma'ı, Sahabeden nakledilen rivayetler ve Arap dili ilimleri (dini ilimlerin öğrenilmesinde vesile olması hasebiyle) asli yani temel ilimlerdir, diğer ilimler ise fer'î yani tali ilimlerdir.<sup>303</sup>

Nasih-mensuh, müsned-mürsel, rivayetler- raviler gibi ilimlerin de farz-ı kifaye olduğunu belirten Tehânevî, Kelam ilmini öğrenmenin caiz olup olmadığı meselesini gündeme getirir. Bu konuda farklı görüşleri naklettikten sonra Seyyid Şerif Curcânî ve Teftezanî'ye dayanarak dine saldırıların olduğu, fitne ve fesadın çoğaldığı dönemlerde Kelam ilmini öğrenmenin farz-ı kifaye olduğu görüşünü paylaşır.<sup>304</sup>

Daha sonra yerilen ilimler konusuna geçen Tehânevî, sihir, tılsım ve astroloji gibi ilimlerin övülmeyen ilimlerden olduğunu belirtir. Bu bölümde ele aldığı felsefe ve mantık ilimleriyle ilgili şu görüşleri nakleder: Felsefe düşmana karşı silahlanma gibi bir durum olduğu için öğrenilmesi caizdir. Mantık ilmi ise Arap Dili ilimleri gibi bir alet ilmi olduğu için öğrenilmesinde bir sakınca yoktur.<sup>305</sup>

---

<sup>301</sup> Âlim b. Alâ' el-Hanefiyye tarafından telif edilen ve asıl adı *Zadu'l-Musafir* olan *et-Tatarhaniyye*, bir fetva kitabıdır. Dönemin hanı olan Tatarhan'ın talebi üzerine yazıldığı için bu isimle adlandırılmıştır. Bkz. "el-Fetâva't-Tatarhâniyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Temmuz 2022).

<sup>302</sup> Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Kinânî (ö. 829/1426) tarafından yazılan bir fetva kitabı. Bkz. "Kâriülhidâye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Temmuz 2022).

<sup>303</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/66.

<sup>304</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/66.

<sup>305</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, 1/68-69.

## Sonuç

Müslüman ilim dünyasında belli ilim dallarına mahsus terim sözlükleri olduğu gibi tedavülde olan ilimlerin tümüne ait terimleri ele alan umumi sözlükler de mevcuttur. Tehânevî'nin *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn* adlı eseri, umumî sözlüklerin içinde hem muhteva hem de ilim çevrelerinin ilgisini çekmek bakımından öne çıkan eserlerin başında gelir.

*Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn* ilimlerin tasnifinden söz eden yegâne terim sözlüğüdür. Onun dışındaki terim sözlüklerinin hiçbirinde bu konu ele alınmamıştır.

Tehânevî, kendi dönemine gelene dek ortaya çıkan yedi çeşit ilim tasnifinden söz eder ancak bunlardan sadece nazari-ameli ve âlî-gayr-ı âlî tasnifleri hakkında detaylı bir değerlendirmede bulunur ve bu iki tasnifin özünde aynı şey olduğunu ve aynı neticeye ulaştırdığını ifade eder.

Referans aldığı alimler ve yaptığı dini değerlendirmeye baktığımızda Tehânevî'nin klasik İslam düşüncesinin tipik alimlerinden biri olduğunu görüyoruz. Kitap ve Sünnet merkezli, Sahabe ve Tabiinden süzülüp gelen, Eş'ari, Gazali ve Fahrettin Razi gibi alimlerce sistemeleştirilen, Seyyid Şerif Curcânî ve Teftezânî gibi sarihlerce detayları netleştirilen ilim ve düşünce sisteminin merkezinde oturmaktadır.



**BİLİM TARİHİNDE FARKLI YAKLAŞIMLAR  
İÇSEL YAKLAŞIMA KARŞI DIŞSAL YAKLAŞIM**

**SERCAN PALAVAN**

Ankara Üniversitesi

Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi

Doktora Öğrencisi

Ankara

Türkiye

E-Mail: [bysercanpalavan5@gmail.com](mailto:bysercanpalavan5@gmail.com)

# BİLİM TARİHİNDE FARKLI YAKLAŞIMLAR: İÇSEL YAKLAŞIMA KARŞI DIŞSAL YAKLAŞIM

*Sercan PALAVAN\**

## Özet

Bilim tarihi, bugün bilim dediğimiz sürecin, nasıl ortaya çıktığını ve hangi aşamalardan geçerek gelişim gösterdiğini inceler. Böyle bir incelemeyi, bilimsel bilgiyi konu edinen gelişmelere, bilimsel kuramların yapısına, bilimsel bilginin oluşmasına aracılık eden kurumlara, kullanılan yöntem ve araştırmalara dayandırarak yapılandırır. Bu yapılandırma şu iki nokta üzerinden betimlenebilir: Bilimsel etkinliği bütün yönleriyle anlamaya ve aktarmaya çalışmak, toplumların bilime olan katkılarını örnekleri ile açıklamak. Bilim tarihinin üstlendiği bu sorumluluk birçok düşünürün dikkatini çekmektedir. Nitekim çoğu düşünür, bilim tarihi çalışmalarına katkıda bulunarak disiplinin daha işlevsel bir biçime kavuşmasına aracılık etmektedir. Genel olarak bilimin tarihi incelemelerinde iki farklı yaklaşım hâkimdir: İçsel yaklaşım ve dışsal yaklaşım. İçsel yaklaşımı, bilim tarihinde bir bilimsel gelişmeyi ve bu bilimsel gelişmeyi ortaya koyan bilim insanını, dış bağlamdan bağımsız olarak ele alır. Dışsal yaklaşım ise bir bilimsel gelişmeyi toplumdaki, ekonomiden, ideolojiden, politik bağlamdan soyutlamadan inceler. Bu çalışmada bilim tarihi disiplininin gelişim serüveni ve bilim tarihinde mevcut olan yaklaşımlar üzerinde durulacaktır. Ek olarak, değinilen yaklaşımların bilim tarihindeki konumlarına yer verilecektir.

**Anahtar Kavramlar:** Bilimsel bilgi, bilim tarihi, içsel yaklaşım, dışsal yaklaşım, bilginin bütünlüğü.

---

\* Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Felsefe Anabilim Dalı PhD student, Ankara University, Faculty of Language, History and Geography, Department of Philosophy Ankara, Turkey, [bysercanpalavan5@gmail.com](mailto:bysercanpalavan5@gmail.com) Orcid.org/(0000-0003-2657-7214)

## **Abstract**

The history of science investigate how the process we call science today emerged and through which stages it developed. It constructs such an analysis by basing it on developments in scientific knowledge, the structure of scientific theories, the institutions that mediate the formation of scientific knowledge, the methods and research used. This configuration can be described through the following two points: To try to understand and convey scientific activity in all its aspects and to explain the contributions of societies to science with examples. This responsibility undertaken by the history of science attracts the attention of many thinkers. As a matter of fact, most thinkers contribute to the history of science studies and mediate the discipline's attaining a more functional form. In general, two different approaches dominate the historical studies of science: the internal approach and the external approach. The internal approach considers a scientific development in the history of science and the scientist who reveals this scientific development, regardless of the external context. The external approach, on the other hand, examines a scientific development without abstracting it from society, economy, ideology or political context. In this study, the development adventure of the discipline of history of science and the approaches available in the history of science will be emphasized. In addition, the positions of the mentioned approaches in the history of science will be included.

**Keywords:** Scientific knowledge, history of science, internal approach, external approach, integrity of knowledge.

## BİLİM TARİHİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ

Bilim tarihi disiplinin ortaya çıkmasında rol oynamış iki önemli faktör vardır. İlki, 16.yüzyıldan itibaren bilimsel bilgi, Baconcu güç anlayışıyla<sup>306</sup> birleşerek, insana, etrafında olup bitenleri bilme ve yönetme olanağı tanınmasıdır. İkincisi, özellikle aydınlanmanın etkisi ile aklı ve olguyu bir araya getiren yönelim, elde edilen bilginin kanıtlanabilmesi ve bu bilgi aracılığıyla öngöründe bulunmayı mümkün kılmasıdır. Birbiri ile bağlantılı olan her iki özellik aracılığıyla -ilgili yüzyıldan günümüze kadar olan süreçte- birçok bilimsel yeniliğin ortaya çıktığı görülmektedir. Bilimsel bilginin hızla gelişim göstermesi, beraberinde birçok alanın gelişmesine aracılık etmektedir; öyle ki, bilim imgesi, diğer disiplinlerin çalışma programını ve prensiplerini belirleyen biricik disiplin haline gelen adeta bir lokomotif görevi üstlenmektedir. Böyle bir uğraş alanının kavranması, sağlam bir şekilde karakterize edilmesi ve bilimsel gelişmeleri karşılaştırılma isteği yeni bir disiplini gerekli kılmıştır. Bu disiplin, bilim tarihidir. Bilim tarihi disiplininin kapsamlı bir tanımını Topdemir ve Unat şu şekilde belirtir:

Bilim tarihi, ilerlemeci bakış açısının bir parçası olarak, ilerlemeyi sağlam bir biçimde bilimsel başarılarla dayalı hale getirerek kalıcı, programlı, yönlü ve yöntemli bir süreç haline getirmek amacıyla, entelektüel açıdan epeyce yol almış ülkelerin hayata geçirdiği bir entelektüel kalkınma programıdır (Topdemir & Unat, 2020, 227).

Bu programın gelişim göstermesinde ve akademik alanda bir kürsü yer edinmesinde George Sarton<sup>307</sup> (1884-1956) önemli bir mihenk taşıdır. Sarton'un büyük çabaları doğrultusunda oluşturulan bilim tarihi disiplinin gelişmesinde bazı öncü isimler de yer almaktadır. Bu isimler şu şekilde sıralanabilir: Auguste Comte (1798-

---

<sup>306</sup> Francis Bacon, deneye ve tecrübeye dayalı bilimsel bilginin insan için vazgeçilmez bir güç olduğunu açık ve net olarak ifade etmiş; buna bağlı olarak aklın insana ve evrene dair her şeyi açıklayabileceğini kuvvetli bir şekilde vurgulamıştır.

<sup>307</sup> 1884 yılında Belçika'da doğmuş olan Sarton 1915 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne gelmiştir. Amerika'daki ilk yıllarında birkaç konferans ve ders vermiş ve 1918'de Washington Carnegie Enstitüsü'ne üye olmuştur. Daha Belçika'dayken 1912'de kurmuş olduğu *Isis* adlı derginin neşri dört yıllık Birinci Dünya Savaşı boyunca kesilmiş olmasına rağmen, Sarton'un kendi başına Amerika Birleşik Devletleri'nde onu kurmasıyla savaş sonrası yıllarda tekrar çıkmaya başladı. 1923 Aralık'ta Boston'da Amerika Tarih Cemiyeti'nin (American Historical Association) bir toplantısını izleyen David Eugene Smith, Lynn Thorndike ve başka bir grup üye 1924 Haziran'ında bir araya gelerek Amerika Bilim Tarihi Cemiyeti'ni (American History of Science Society) kurdular. Bilim Tarihi Cemiyeti, bilim tarihi çalışmalarını ilerletmek ve Sarton'un çalışmalarını ve özellikle dergisi *Isis*'i desteklemek özel amacı için kurulmuştur.

1857), Paul Tannery (1843-1904), Henri Poincaré (1854-1912) ve Pierre Duhem (1861-1916). Değınilen bilim tarihçilerinin ve bilim felsefecilerinin etkisi ile bilim tarihi araştırmalarına yönelmiş olan George Sarton (1884-1956), 1936 yılında Harvard niversitesi'nde bilim tarihi doktora programını kurmuştur.

Sarton, bilim tarihini (kabaca) şu şekilde tanımlar: "eğer bilim sistematize edilmiş pozitif bilgi olarak tanımlanırsa (ya da farklı çağlarda ve yerlerde böyle kabul edilmişse), bilim tarihi bu bilginin gelişiminin betimlenmesi ve açıklanmasıdır" (Sarton 1962, 1 akt. Anlı, 2014, 2) Sarton'ın tanımlamasından elde dilen sonuç; entelektüel olarak birikebilen ve ilerleyen yegâne etkinlik olan bilim tarihinin görevi, bilimin doğasını ve tarihsel süreçte gelişimini açıklayabilecek bir çalışma ve bilimsel bilginin gelişim serüvenini kavramak şeklindedir.

Böyle bir görev, bilginin gelişim aşamalarının öğrenilmesi ve bu aşamalardan hareket ederek bilimsel bilginin geleceğini belirlemeyi içerir. Ancak açık bir şekilde ifade edilmelidir ki bilginin gelişim aşamalarını ve bilimsel bilginin doğasını kavramak zor bir iştir. Bu zorluğun üstesinden gelmek ve bilim tarihini daha işlevsel bir hale getirmek adına ne sürülen çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımların kavramsal olarak en popüler olanları içsel yaklaşım ve dışsal yaklaşımdır. Aslında bilim tarihi yeni bir disiplin sayılır. Bu disiplinin gelişim göstermesi ve yeni yaklaşımlar aracılığıyla çeşitlenmesi önemli bir zenginliktir.

Çalışmamızda bu iki yaklaşımın tarihsel izlerine yer vereceğiz. İçsel yaklaşımın öncüsü olarak Auguste Comte'u ele alırken, dışsal yaklaşımın ortaya çıkmasında büyük bir rol oynamış Thomas Khun'un düşüncelerine yer vereceğiz. Elbette, böyle bir karşılaştırma yaklaşımların birbirlerine göre konumlarını görmek açısından faydalı olacaktır. İçsel yaklaşım ile incelememize başlayalım.

### **Bilim Tarihinde İçsel Yaklaşım**

Newton'un doğa felsefesinin temel ilkeleri (1687) adlı kitabı yayınlaması ile doğa, felsefe tarafından ele alınır. Fakat bu inceleme, felsefenin diğer sorgulamalarından farklı olarak, kendini kanıtlayabilen ve çeşitli öngörülerde bulunan bir yapıya sahiptir. Doğa felsefesi aracılığıyla mahiyet kazanan kanıtlama ve öngörüde bulunma özelliklerinin diğer disiplinler üzerinde ve akademik çalışmalarda etkisi oldukça derindir. Nitekim 19.yüzyıla geldiğimizde doğa felsefesi yerini bugün 'bilim' adıyla anılan ve neredeyse tüm akademik çalışmaların zemininde bulunan kapsayıcı bir bilgi teorisidir.

Yukarıda değinilen süreçte (17.yy-19.yy ) doğa felsefesinin ‘bilim’ adı altında özerk bir disiplin olmasında birçok felsefi girişimin önemli katkısı vardır. Bu girişimlerin en değerli olanlarından bir tanesi de hiç kuşkusuz Auguste Comte’a aittir. Comte, tarihsel bağlamdan farklı olarak bilgiyi ‘kanıtlanabilir ve öngörülebilir’ temeller üzerinde karakterize etmeye çalışır. Böyle bir açıklama bilginin teolojiden ve metafizikten ayrılarak bilimsel ilerlemeye uygun rasyonel kanıtlamalar ve olgu çözümlemelerin birlikte hareket etmesine dayanmaktadır. Comte, tarihsel bağlamdan ayırmaştırarak modellenmeye çalıştığı bu yeni yönteme ‘pozitif yöntem’ adını verdi. Kendi ifadesiyle:

Aslında, pozitif yöntemin, yalnızca ne olduğunu bilmek değil, aynı zamanda bu yöntemden onu gerçek bir kullanım haline getirecek kadar net bir bilgiye sahip olmak söz konusu olduğunda, onu kullanım halinde incelemek gerekir; incelenmesi gereken, insan zihninin gerçekleştirdiği bu yönteme dair daha önce doğrulanmış farklı büyük uygulamalardır. Bunu başarabilmek kuşkusuz yalnızca bilimlerin felsefi açıdan incelenmesiyle mümkündür (Comte 2001, 50 akt. Anlı, 2016, 149).

Bu yeni yöntemin tanımlanması bilimin kendi içinde bir derinlik kazandığına işaret eder. Pozitif yöntem, zihin dışında var olan ‘edimsel gerçekliği’ deney ve gözlem aracılığıyla rasyonel önermeler/ kavramlar ile modelleyerek, zihin dışındaki ‘şey’ hakkında kanıtlanabilir ve öngörülebilir tahminler yaparak teorilerin üretilmesine aracılık eder. Aslında, kabaca, tüm bu süreç, bilimsel sürecin işleyiş şemasını oluşturur.

Comte’un üzerinde çalıştığı modelleme zaman içerisinde yoğun bir eleştiriye uğramasına rağmen, bilim imgesi, içerisinde etkinliğini devam ettirdiği görülmektedir. Bunun önemli bir nedeni Comte’un düşünceleri ile bilimsel sürecin işleyişi arasında yakın bir ilişkinin olmasıdır; ancak her ne kadar iyi bir model gibi görünse de pozitif yöntem, söz konusu ‘gerçeklik’ olduğunda bize sunduğu açıklamalar olgusal boyutu aşamayan bir sınırlama içerisinde kalır. İşte bu sınırlı durum, bilgi üretilirken, bilim insanının ne derece dışarıda var olana sadık kalarak açıklama yaptığı ve ne derece içinde bulunduğu toplumdan etkilendiği gibi soruları gündeme taşır. Daha kesin bir ifade ile belirtecek olursak, bilim insanı araştırma yaparken tamamen dış etkenlerden (ekonomik, sosyolojik) ne derece bağımsız olup olmadığı tartışma konusudur.

Değinilen durum, bilim tarihinde iki farklı yaklaşımın yol ayrımına işaret eder. Bu yol ayrımının bir tarafını oluşturan içsel yaklaşım, bilimsel gelişmenin içkin

yapısına odaklanır (Unat, 2021, 4). İçsel yaklaşımı kısaca Őu Őekilde tanımlamak műmkűndűr:

Pozitivist geleneğe gűre bilgi kuramsal çekirdeği gereği zorunlu olarak içselcidir. İçselci yaklaşımın karakteristiği, bilimsel araŐtırmanın geęmiŐini diğer sosyal fenomenlerden bağımsız bir mekanizma olarak ele almasıdır. İçselcilik bilimsel fikirlerin deviniminin bir iç dinamik tarafından sağlandığını ileri sűren anlayıŐtır (Acot, 1999, 52).

Alıntıdan hareketle, bilim tarihi, bilimsel bilgiye konu olan problemlerin tespiti ve bu problemlerin çűzűműnű konu edinir. Bilimin geliŐimi, ilgili olgu problemlerinin çűzűmlenmesi űzerine karakterize edilmiŐ bir mekanizmanın geliŐimi olarak ele alınarak, bu mekanizmanın içsel yapısı inceleme alanı olarak karŐımıza çıkar. Bilim tarihçisi, űncelikli olarak dűnemsel bir tespitte bulunur ve ardından ilgili dűnemdeki bilim mekanięini araŐtırmaya baŐlar (Unat, 2021, 4). Bu iŐlem, dıŐ etkenlerden (siyaset, dini bakıŐ aęısı gibi) baęımsız bir Őekilde iŐler; çűnkű içsel yaklaşımın odak noktası doęrudan olgulara yűneliktir. Bilim insanın entelektűel tavrından ziyade olguların mevcut durumu ve aęıklanma biçimi asıl űnemli olmandır. Bűyle bir bakıŐ aęısı, nesnel bilginin tek yűnlű olarak olguya atfedilmesi anlamına gelir.

Bilim insanın olgularla ilgili problemlerin içsel baęlamı ile ilgilenir. Bilim tarihçisi ise bu baęlamın doęasını araŐtırır. Bu duruma bir űrnek vermek aęıklayıcı olacaktır. Bilim çevresi tarafından 17.yy yaygın bir Őekilde kabul edilen flojiston kuramını ele alalım. Bu kuram, tutuŐan maddelerde bulunduęu dűŐűnűlen flojiston nitelięi aracılıęıyla yanma olayının meydana geldięi dűŐűnűldű. ‘Yanan madde ięerisindeki filojiston ayrıŐmaya uęrayarak havaya karıŐır’ dűŐűncesi yaygın bir Őekilde kabul edildi. Bu Őu anlama geliyordu: flojistonu ayrılmıŐ bir madde yanmıŐ bir maddedir. Dűnemin kimyacıları tarafından savunulan bu gűrűŐ oldukça uzun bir sűre geęerlilięini korudu. Daha sonra űnlű kimyacı Lavoisier (1743-1794), yanma olayı esnasında bir ayrıŐmadan ziyade yanan maddeye dıŐarıdan bir kimyasal elementin; yani, oksijenin karıŐtıęını ileri sűrdű. Ona gűre yanma olayının geęerleŐmesi ięin yanan maddeye havadan oksijen denen maddenin karıŐması gerekir (Gűneli, 2004, 6). Dolayısıyla yanma olayının aęıklanması iki farklı argűman aracılıęıyla incelenmiŐ ve Lavoisier haklı bulunmuŐtur; çűnkű onun teorisi, kanıtlanabilirlik ve űngűrűde bulunabilirlik aęısında daha kapsayıcı bir model sunar.

Ele aldığımız űrneęi, içsel yaklaşım aracılığıyla değerlendirelim. űncelikle bir bilim insanı olarak Lavoisier, dıŐ koŐullardan veya Flojiston kuramını savunan

düşünürlerin özelliklerinden bağımsız bir şekilde yanma olayının kendisi ile ilgilendi. İlgili olayın nasıl gerçekleştiğine yönelik olgusal sorgulamalar ve olguya dayalı deneysel çalışmalar yaptı. Aynı olgu problemine bakıp, farklı sorular sorarak kendi teorisini geliştirdi. Bu izleni, bilimsel sürecin içsel mekanizması olarak adlandırılır. Peki, bu mekanizmayı bilim tarihçisi nasıl araştırır; yani, bilim tarihçisi içsel yaklaşımı kullanarak nasıl bir analizde bulunur? Şimdi örneğimize tekrar dönelim ve bilim tarihçisinin izlediği adımları inceleyelim. Öncelikle, bilim tarihçisi bir alan belirler, ardından bir dönemi tespit eder ve son olarak bu dönemdeki olguya yönelik olan içsel mekanizmanın doğasını kavramaya çalışır. Örneğimizde kimya alanı bir disiplin olarak karşımıza çıkar. 17.yy ile 18.yy arası tarihsel belirteçimizdir. İçsel mekanizma ise incelememizin konusu olan yanma kuramı ile ilgili gelişmelerdir. Bilim tarihçisi, doğrudan yanma kuramı ile ilgili yapılan araştırmalara odaklanır. Özellikle yapılan deneyler ve bu deneylerden elde edilen veriler üzerinde durur. Olgunun açıklanması için öne sürülen gerekçelendirmeleri; bu gerekçelerin birbiri ile kıyaslanmasını, bilimsel ve geçerli olan bilginin diğerinden üstün yönlerini inceler.

Betimlemeye çalıştığımız bu tablo uzun yıllar bilim tarihinin tarafından kullanılmıştır. Elbette, Comte'nin burada etkisi oldukça büyüktür; fakat açıkça görüldüğü gibi inceleme konusu dışsal faktörlerden bağımsız bir şekilde sadece olgunun kendisine içkin bir şekilde ilerlememektedir. Bu incelemeye yapılan en büyük müdahale ise kavramsal birtakım tanımlamalardır. Bununla birlikte özellikle 20.yy değinilen mekanizmanın tutarlılığı sorgulanmış ve özellikle bilim insanının ve bilim çevresinin tutumu sorgulanmaya başlamıştır. Böyle bir eleştiri ise içsel yaklaşımın popülaritesini azaltarak yeni bir yaklaşım olan dışsal yaklaşımın gelişmesine aracılık etmiştir. Şimdi henüz güncelliğini koruyan ve bilim tarihi araştırmalarına zenginlik katan dışsal yaklaşıma değinelim.

### **Bilim Tarihinde Dışsal Yaklaşım**

Comte'un pozitif yöntemi günümüze kadar olan süreçte sıkça eleştirilmiştir. Bu yöntemin eleştirilmesi aynı zamanda içsel yaklaşımının da eleştirilmesi anlamına gelir; çünkü içsel yaklaşımın zemininde Comte'nin pozitif yöntemi yer almaktadır. Diğer taraftan dışsal yaklaşım, bilim tarihine yönelik araştırmalar yapılırken bu sınırı aşmaya çalışır. Dolayısıyla bir açıdan içsel yaklaşımın tam tersinde kendini konumlandırır. Bu zıtlığı bilim tarihi incelemelerinde kendini açık bir şekilde gösterir. İçsel yaklaşım bilimsel sürecin kendi iç dinamikleri ile ele alınmasını sağlarken odak noktası bilimin



kendine özgü metodolojisidir. Dışsal yaklaşım ise bu metodolojinin belirlenmesinde ve ortaya çıkmasında çeşitli dışsal faktörlerinde etkili olduğunu savunur.

Dışsal yaklaşımın merkezinde bilimsel sürecin nasıl işlediğinden ziyade bu süreci etkileyen dışsal faktörlerin bilimsel gelişmeleri ne derece etkilediği yer alır. Dolayısıyla ilgi odağımız bilimsel çalışmaların ortaya çıkmasında etkin bir rol oynayan sosyal ve ekonomik koşullar gibi etkenlerin de incelenmesidir. Buradaki temel problem bilim insanının araştırma yaparken, dış bağlamdan soyutlanıp soyutlanamayacağı durumudur. Bilim, hakiki olarak içsel bir dinamizmin incelenmesi ile tanımlanabilir mi? Bilim insanı laboratuvarına girdiğinde hayatı ve toplumla ilgili her şeyi geride mi bırakır ya da daha temel olarak onun araştırma sorularını belirleyen nedir?... gibi sorular dışsal yaklaşımının zemininde yer alır. Unat, bilimsel süreç ile toplum arasındaki ilişkinin önemine şu şekilde yer verir:

Bilimsel bir araştırmanın ve bir bilim dalının dış tarihinin bulunması, o alandaki çalışma konularının, içerisinde etkinlikte bulunan toplumun dinamiklerinden, sorunlarından etkilenerek seçildiği ve bu çalışmaların tarihinin ancak toplumun gelişme tarihi paralelinde yazılabileceği anlamına gelmektedir; çünkü bilim, toplumdan özerk bir düşünsel adacık olmadığı gibi, bilakis toplum denilen ilişkiler ağının bir parçasıdır (Unat, 2021, 5).

İçsel yaklaşımın temelleri Comte'nin pozitif yöntemine dayanır. Ancak pozitif yöntemin sınırlı bakış açısı eleştirildikten sonra yeni arayışların ortaya çıktığı görülmektedir. Pozitif yönetime olan temel eleştiri idealize edilmiş ve dış faktörlerden soyutlanmış bir bilimsel sürecin tek yönlü olduğu ve bilimsel sürecin doğasını kavramak noktasında yeterli olmadığıdır. Böyle bir bakış açısı, bilimsel süreç ile bilim sosyolojisi arasında yaşanan yakınlığa doğrudan atıfta bulunur. Şüphesiz bu göndermede bulunan en önemli isimlerden biri Thomas Khun'dur (1922- 1996).

Khun, Comte ve Comte geleneğinden farklı olarak, bilimin kendisini diğer yöntem ve alanlardan soyutlaştırmasına karşı çıkararak, bilim ile bilim sosyolojisi arasında yakın bir ilişki karakterize etmeye çalışır (Anlı, 2014, 2). Onun bu girişimi, bilimsel gelişmelerin doğasında dışsal faktörlerin önemli bir rol oynadığı durumu ortaya çıkarmak ile yakından ilgilidir. Onun bilim sosyolojisi ile yakından ilgili olan dışsal yaklaşım savunmasına geçmeden önce bilim tarihine bakış açısına yer vermek faydalı olacaktır. Konu ile ilgili çok iyi bilinen Bilimsel Devrimlerin Yapısı adlı eserinde bilimsel süreci -Comte ve takipçilerinden farklı olarak- birkaç aşamaya ayırır. Bu aşamalar şu şekildedir:

Bilim, sırasıyla, ‘paradigma öncesi bilimsel etkinlik’, ‘olağan bilim etkinliği’, ‘bunalım dönemi’ ya da ‘olağanüstü bilim etkinliği’ ve ‘bilimsel devrim’ evrelerinin çoğu kez birbirini izlediği bir etkinlik olarak ortaya koyan Kuhn, bilimsel etkinliğin önemli bir parçasını oluşturan olağan bilimi de ‘belli bir paradigma üzerine; yani, geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine oturtulmuş araştırma süreci’ olarak tanımlar (Çelik, 2010, 391).

Özellikle olağan bilim döneminin ana hatlarını ‘paradigma’ kavramı oluşturur. Bilimsel Devrimlerin Yapısı adlı eserinde paradigma kavramı birçok anlama gelmektedir.<sup>308</sup> En genel anlamıyla, mevcut olgusal bilgilerin düzenlenmesini, değerlendirilmesini sağlayan kuramsal ve yöntemsel bir inanç bütünüdür. Bu tanımlama olağan bilim etkinliğinin temel yapısını içerir. Şöyle ki, olağan bilim etkinliği belirli bir paradigma çerçevesine sahiptir ve belli başlı sorular paradigmanın sınırları dahilinde yanıtlanmaya çalışılır. Fakat olağan bilim etkinliği zaman içerisinde çeşitli problemleri yanıtlamakta yetersiz kalmaya başlar. Bu durum, bunalım dönemi ya da olağanüstü bilim etkinliğinin başladığı evredir. Aynı zamanda bu evre, bilimsel yeniliklerin ve keşif sürecinin başladığına işaret eder. Yaşanılan yeni gelişmelerin ardından, eski paradigma, yenisi ile yer değiştirmesi kaçınılmaz bir sonudur.

Tüm bu kavramsal analizde dikkat çeken nokta, paradigma kavramının işlevselliği yanı sıra, paradigma değişiminin kabul edilip edilmemesinin bilim çevresine bırakılmasıdır. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, bilimsel gelişmelerin yaşanması veya herhangi bir kuramın çürütülmesi içsel bir mekanizmadan ziyade bilim insanlarının oluşturduğu inanç sistemine dayanır. Çünkü olağan bilim etkinliği bir inanç bütünlüğünü temsil eder (Çelik, 2010, 400). Aslında kriz döneminin yaşanmasının sağlayan şey olgu sorunlarıdır. Şöyle ki mevcut paradigma yanıtlamakta yetersiz kaldığı sorunlar olguya içkindir. Fakat yeni paradigmanın kabulü sosyolojik bir zemine dayanır. Bu zemin kabul edilirse, bilimsel gelişmelerin doğasını kavramanın koşulu olarak sosyal bir sürecin analizine gerekli olacaktır (Anlı, 2016, 170). Özetle, Khuncu bilim, bilim çevresinin inancına dayanır. Khuncu anlamda bir bilim tarihi ise paradigma değişimini etkileyen toplumsal, siyasi veya ahlaki gibi etmenlerin araştırılmasını içerir.

---

<sup>308</sup> Margaret Masterman, Kuhn’un Bilimsel Devrimlerin Yapısı adlı eserinde paradigma kavramını 23 farklı anlamda kullandığını belirtir (bkz. Mastermann, M. [2017] "Paradigmanın Doğası" Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi. (İ. Lakatos ve A. Musgrave, Ed.), (N. Küçük, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları)

Khun, bilim üzerinde etkili olan dışsal koşullarında bilimin doğasını kavramak noktasında önemli olduğunu ısrarla vurgular. Onun böyle bir ısrarda bulunmasının nedeni ise “özellikle İkinci Dünya Savaşı’nın öncesinde, Savaş sırasında ve sonrasında çeşitli ideolojilerin bilimi yönlendirdiğinin ve hatta kontrol ettiğinin gözlemlenmesi olmuştur” (Anlı, 2013-1, 4); çünkü siyasi bakış açısı bilimsel gelişmelerin yaşanmasına aracılık edebilir veya engelleyebilir. Khun bilimsel gelişmeler incelenirken bu tür durumların da ön planda tutulması gerektiğini öne sürer. Dolayısıyla ilim tarihçisi, sadece içsel bir mekanizmanın yapısı ile değil, aynı zamanda dönemin siyasi, kültürel, ekonomik gibi dışsal etkenleri de göz önünde bulundurmalıdır. Çünkü bilimsel süreci doğrudan etkileyen politikaların etkisini göz ardı etmek, bütünü kavramak adına önemli bir engeldir. Ayrıca bilim insanının aldığı eğitim, içinde bulunduğu toplumun normatif yapısı, ahlaki eğilimi gibi etmenler bilimsel sürecin analizi içerisinde doğrudan ya da dolaylı olarak yer almalıdır.

Tüm bunlar, içsel yaklaşımın bize sunduğu sınırlı bir bakış açısına yönelik eleştirilerdir. Bilim tarihi, değinilen eleştirileri kendi lehine kullanarak dışsal yaklaşımın öne sürdüğü argümanları dikkate alabilir. Böyle bir hamle, disiplinin daha zengin bir bakış açısına sahip olacağı anlamına gelir.

### **Sonuç**

Bilim, günümüzde eriştiği düzeye gelmesinde birçok kültürün doğrudan veya dolaylı olarak katkısı olmuştur. Kültürel ögeleri oluşturan bireyler ile kültür arasında sıkı bir ilişki vardır. Kısaca, bilim insanı ile içinde bulunduğu toplum arasında doğrudan bir etkileşim vardır. Bu etkileşimi göz ardı etmek, bütünü görmemize engel olacaktır. Bununla birlikte bilimsel sürecin aşama kaydetmesi adına herhangi bir alanda gerekli bir temel bilgi birikiminin de olması zorunludur.

Bilgi birikimi ve dönemin koşulları iki ayaklı bir köprü görevi görmektedir. Bu köprü aracılığıyla bilimsel gelişmeler yaşanır. Bu gelişmelerin birer modellerini sunan Comte ve Khun, aynı bilimsel sürece bakıp farklı bir bakış açısı savunurlar. Bilim tarihinde bu türden argümanların savunulmasının üç farklı önemi vardır. İlki, bilim tarihi yeni bir disiplin olarak karşımıza çıkar ve bu disiplinin gelişim göstermesi için geliştirilen yaklaşımlar, verimli bir lokomotif görevi üstlenir. İkincisi, bilim tarihinin içerdigi geniş bakış açısını bütünüyle kavramak adına önemli alternatifler sunar. Üçüncüsü, bilimin doğasını anlamak ve ona işlevsel bir yön vermek adına değinilen yaklaşımlar, önemli bir yer tutar. Bu üç özellik, yaklaşımların bilim tarihine olan

katkılarını belirtmemizi sağlar. Diğer taraftan hangi yaklaşımın kullanılması gerektiği sorusu halen belirsizliğini korumaktadır. Aslında bilim tarihi açısından her iki yaklaşımı birbirinden kesin çizgilerle ayırmak veya biri kullanışsız duruma getirmek oldukça zor görünmektedir. Açıkçası böyle bir ayırım yapılsa dahi ne derece faydalı olacağı tartışmaya açıktır.

Belki burada odaklanması gereken asıl şey iki yaklaşım arasındaki ayırmadan ziyade bilim tarihçisinin ne ölçüde bu yaklaşımlardan faydalanması gerektiğidir. Elbette, Comte ağırlıklı olarak içsel yaklaşımı; Khun dışsal yaklaşımı ön plana çıkarmaktadır. Fakat her iki yaklaşımın en azından inceleme nesnesi bakımından benzer amaçları taşımaktadır. Dolayısıyla bu benzer amacı; yani, bilimsel sürecin doğru bir şekilde kavrama gayesini taşıyan amacı, birlikte bilim tarihinin gelişimine hizmet edebilir; çünkü her ikisini birbirinden tamamen ayırmak ve birini tamamen çürütmek – her ne kadar pozitif yöntem sıkı bir şekilde eleştirilse de- zor görünmektedir.

Bu yüzden, içsel yaklaşımın öne sürdüğü argümanları göz önünde bulundurarak dışsal yaklaşımın zengin içeriğinden faydalanılması verimli olacaktır. Açıkçası bilim tarihçisi, dışsal etkenleri göz önünde bulundurmaya gayret eder. Bu gayretin öneminin farkında olmak ve derecesini arttırmak, şüphesiz bilim tarihine zenginlik katacaktır.

## KAYNAKÇA

Acot, Pascal. *Bilim Tarihi*, Çev. Nermin Acar, Ankara: Dost Yayınları. 1999.

Anlı, Ömer Faik, “Bilim Sosyolojisi ve Aydın Sayılı’da Bilim Tarihinin Sosyolojik Boyutu”, *Dört Öge –Felsefe ve Bilim Tarihi Yazuları*. 3/41-63, 2013.

Anlı, Ömer Faik, “Bilim Tarihi Disiplininin ‘Bilim Savaşları’ndaki Olası İki Konumu Üzerine: George Sarton, Thomas Kuhn”, *Bilim ve Ütopya*, 240/40-51, 2014.

Anlı, Ömer Faik, “Sınırlandırma Ayracı Üzerine Yürütülen Bilgikuramsal Çalışmalar Olarak Neo-Pozitivizm ve Bilimsel Felsefe”, *Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 143-172, 2016.

Çelik, Ezgi Ece, *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, 3.cilt, ed. Veysel Çetin, İstanbul: Etik Yayınları, 385-433, 2020.

Güneli, Mehmet Rıza, “18. Yüzyıl Kimya Biliminin Gelişiminde Flojiston Teorisinin Terk Edilişi ve Lavoisier'in Getirdiği Yeniliklerin Bilimsel Düşünce Doğrultusunda İncelenmesi”, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Topdemir, Hüseyin Gazi – Unat, Yavuz, *Bilim Tarihi ve Felsefesi 2.Cilt*, Ankara: Pegem Akademi Yayınevi, 2020.

Unat, Yavuz, “Bilim Tarihi Disiplini ve Bilim Tarihine Farklı Yaklaşımlar”, *Üniversite Araştırma Dergisi*, 4/1-9, 2021.

**ORGANİZASYONLARIN BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ AÇISINDAN  
VERİ STRATEJİSİ VE VERİ YÖNETİŞİMİNİN ÖNEMİ**

**MUHAMMED ALİ GÜNTAY**

Ankara Üniversitesi

Fen Bilimleri Enstitüsü

Yüksek Lisans Öğrencisi

Ankara

Türkiye

E-Mail: [mhmmdlgnaty.25@gmail.com](mailto:mhmmdlgnaty.25@gmail.com)

# ORGANİZASYONLARIN BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ AÇISINDAN VERİ STRATEJİSİ VE VERİ YÖNETİŞİMİNİN ÖNEMİ

*Muhammed Ali GÜNTAY*

## ÖZET

Organizasyonlar; mülk, tesis, ekipman, envanter, fikri hak, nakit para gibi taşınabilir/taşınamaz malları varlık olarak kabul etmektedir. Yaşadığımız teknoloji ve dijital çağda bu varlık listesine yenisi ve belki de en önemlisi eklendi: Veri. Değerleri bilançoda gösterilmese de artık veri de satılabilen, transfer edilen, değer üreten ve hatta çalınabilen bir varlık. Başta “Yapay Zekâ” ve “Nesnelerin İnterneti” olmak üzere gelişen teknolojiler ve yenilikçi yaklaşımlar doğrultusunda ortaya çıkan büyük verinin bütüncül olarak tüm yaşam döngüsünde ve tüm seviyede yönetilmesi gerekmektedir. Organizasyonların mevcut durumlarını analiz ederek ihtiyaçları, sorumlulukları, süreçleri ve hedefleri belirlemesi ve veri yönetimini nasıl gerçekleştireceğine ilişkin veri stratejisi hazırlaması, veri yönetiminin entegre, uygulanabilir ve gerçekçi bir plan ile hayata gerçekleşmesini sağlayacaktır.

Bu çalışmada, veri yönetişimini ve veri stratejisini tanıtır olacağız. Öncelikle veri yönetişimini ve veri stratejisini tanımlayıp ilgili kavramları tanıdıktan sonra veri yönetişiminin ve stratejisinin önemi ve gerekliliği ile ilgili bilgiler vereceğiz. Bilgi bütünlüğü ile veri yönetişimi ve veri stratejisi arasındaki ilişkiyi irdeledikten sonra, söz konusu çalışmaları en etkin ve verimli bir şekilde nasıl oluşturabileceğine ve hayata geçirilebileceğine dair bilgiler vereceğiz.

## GİRİŞ

Kurumlar; mülk, tesis, ekipman, envanter, fikri hak, nakit para gibi taşınabilir/taşınamaz malları varlık olarak kabul etmektedir. Yaşadığımız teknoloji ve dijital çağda bu varlık listesine yenisi ve belki de en önemlisi eklendi: Veri değerleri bilançoda gösterilmese de artık veri de satılabilen, transfer edilen ve değer üreten bir varlık. Veri, kurumsal inovasyonu teşvik etmek, sosyal yönetişimi geliştirmek, kalkınmaya öncülük etmek ve derin değişimler için yeni bir silah haline geldi. Özellikle yıllık olarak üretilen verinin 2013 yılında zettabaytdan 2021 yılında 64,2 zettabayta çıkması ve 2025 yılında ise 180 zettabaytı geçmesi öngörüldüğü dikkate alındığında söz konusu verinin nasıl yönetileceği ayrı bir önem taşımaktadır. Veriyi gerçek bir varlık olarak kullanmak, verinin gücünü, etkisini ve etkililiğini anlamak, tutarsızlıkların önüne geçmek, ortak bir veri anlayışına sahip olmak, gerçekleştirilecek analizler ile doğru karar almak ve stratejiler geliştirmek için gerekli yönetim mekanizmalarının kurulması gerekmektedir.

## VERİ YÖNETİŞİMİ NEDİR?

Literatürde veri yönetişimi kavramının herkes tarafından Kabul görmüş bir standart tanımı bulunmamaktadır. Bu kapsamda, genellikle spesifik konu bazlı tanımlar yer almakla birlikte büyük veri yönetişimi çerçevesini içeren tanımlamalar da bulunmaktadır. Bununla birlikte, gerçekleştirilen literatür analizi bizleri şu tanıma yönlendirdi;

*“Veri yönetişimi, bir kurumun verileri stratejik bir kurumsal varlık olarak yöneterek, verileriyle ilgili karar vermeye ilişkin sorumlulukları ve yetkileri tanımlayan; verinin tüm yaşam döngüsünde düzgün işleyişini sağlamak amacıyla veri politikalarını, standartlarını ve prosedürlerini bir çerçeve altında belirleyen ve uyumlu hale getiren işlevler arası bir yönetim mekanizmasıdır.”*

Yukarıdaki tanımda veri yönetişiminin karakteristik özelliklerine yer verilmiştir. Veri yönetişimi, verinin stratejik bir varlık olarak görülmesi ile değer üretilmesi amacı doğrultusunda bina edilir. Bu süreçte yönetim içindeki sorumlulukları ve yetkiyi en iyi şekilde tanımlayarak veri ve süreç sahipliğini belirlemiş olur. Verilerle ilgili hangi kararların alınması gerektiği, nasıl bu kararların alındığı, kimin bu kararı alma hakkına



sahip olduğu gibi tüm süreçleri ayrıntılıca tanımlar. Bu doğrultuda veri prosedürleri, standartları ve politikaları geliştirilir ve bunların uyumlu olarak uygulanmasını sağlamak için denetim mekanizmalarını tanımlar. Tüm bu süreçleri birden fazla işlevi bir arada iş birliği içerisinde yönetmeyi sağlar.

Veri yönetişimi kurumlara verilerin etkin bir şekilde kullanılabilirliğini, erişilebilirliğini, kalitesini, tutarlılığını, denetlenebilirliğini ve güvenliğini yönetmek ve sağlamak amacıyla bir kılavuz görevi görmektedir. Bu kapsamda politikalar, standartlar ve prosedürlerin düzenlenmesi ve uyumlu bir şekilde uygulanmasını sağlar ve verinin kurumun ihtiyaçlarını karşıladığından emin olunur. Veri yönetişimi ile doğru kişilerin doğru zamanda doğru verilere ulaşmasını sağlayarak, veri fazlalığını azaltarak, verileri entegre ederek, standartlaştırılmış bir iş performansı ölçütü belirleyerek, verilerin kurallarını uygun kullanımını, hassasiyetini ve gizliliğini belirleyerek veri yönetimini daha iyi hale getirmektedir.

## **VERİ STRATEJİSİ NEDİR?**

Veri stratejisi, işletmenin hedeflerine ulaşmasını sağlamak amacıyla; verilerinin tüm yaşam döngüsünde nasıl yönetileceğini, analiz edileceğini ve veri doğrultusunda nasıl hareket edilmesini tanımlayan araçları, süreçleri ve kuralları ifade eder. Veri stratejisi, kuruluşa maksimum değer sağlamak için tüm verilerini organize etmesi ve yönetmesi için temel oluşturan bir vizyondur. Organizasyonel amaçlar, hedefler ve öncelikler doğrultusunda; veri ve analiz faaliyetlerine önem vererek veriyi bir değer üreten kaynak olarak gören ve veriye dayalı karar verme hedefine sahip kuruluşların, verinin tüm yaşam döngüsünü bütüncül bir şekilde görmesi ve planlaması için veri stratejisi elzem bir çalışmadır.

Veri stratejisi kapsamında mevcut süreçlerin analiz edilmesi, veri envanterinin çıkarılması, veri ilişkilerinin belirlenmesi, uygulamaların analiz edilmesi, veri ihtiyaçlarının neler olduğunun ve kimler tarafından hangi yol ile sağlanabileceğinin belirlenmesi, veri akış diyagramlarının oluşturulması, veri ve sistem entegrasyonlarının analizi, veri kalitesinin denetlenmesi, veri bütünlüğünün, güvenliğinin ve gizliliğinin sağlanabilmesi için gerekli süreçlerin tanımlanması gibi çalışmalar yürütülmektedir.

Güçlü bir veri yönetimi vizyonu ile geliştirilen veri stratejisi, kurumun iş planları, hedefleri, ilkeleri, değerlerini göz önüne alır ve yol gösterir. Veri varlıklarını analiz ederek amaçları ve hedefleri belirler ve bunlara ilişkin metrikler ve başarı ölçütleri ortaya koyar. Hedefleri kısa ve uzun vadeli olarak tanımlayarak stratejinin eyleme konulması ve uygulanabilirliğine ilişkin çevik bir yaklaşım sergileyerek geri bildirim mekanizmasını oluşturmaya çalışır. Roller ve sorumlulukları en iyi ve uygun bir şekilde tasarlar ve bu rol ve sorumlulukların anlaşılması ve benimsenmesine ilişkin çözüm önerileri sunar.

Veri stratejisi inovasyonu hedef olarak geliştirilir. Bu doğrultuda bu çalışma ile kuruma yeni değer katılması ve/veya verimli ve etkin çözümler ile başarının artırılması hedeflenmektedir. Ayrıca kurumun mevcut süreçleri ve ihtiyaçları analiz edilerek, bu strateji ile ortaya çıkacak katkı ve faydanın kullanıcıya direk ve dolaylı olarak temas etmesi sağlanmaktadır. Veri stratejisi, riskler ve düzenlemeler doğrultusunda gereksinimleri ele alarak veri güvenliğini maksimum seviyeye taşımaktadır.

Kurumların başarısı için kritik olan büyük verinin etkili bir şekilde yönetilmesi, gelecekte ortaya çıkacak teknoloji ve trendlerin nasıl yakalanacağına ve uygulayacağına ilişkin zemin hazırlanması, inovasyonun teşvik edilmesi ve veri kültürünün oluşturulması, karar verme sürecinin her düzeyde desteklenmesi, verilerin hacmi, büyüklüğü ve erişilebilirliğini göz önüne alarak sürdürülebilir bir rekabet avantajı geliştirilmesi veri stratejisinin kurumlara sağladığı temel faydalardır.

## **NEDEN VERİ YÖNETİŞİM VE VERİ STRATEJİSİ?**

İçinde bulunduğumuz dijital çağda ortaya çıkan sürekli değişimin içerisinde güncel ve rekabetçi kalabilmek için söz konusu değişimleri öngörmek ve bu değişimlerin etkilerini analiz etmek gerekmektedir. Bu doğrultuda veri karşımıza çok önemli bir kaynak ve varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Verinin bütüncül, etkin ve etkili bir şekilde yönetilmesi, veri kalitesinin artırılması, veri yönetim maliyetinin azaltılması, veri erişilebilirliğinin ve güvenliğinin artırılması için veri stratejisine ve yönetişimine ihtiyaç vardır.

Veriden değer üretebilmek ve kurumsal fayda sağlamak için veriye ilişkin politikaları, standartları ve prosedürleri analiz etmek ve belirlemek gerekmektedir. Bu doğrultuda veriyi etkileyen ve verinin etkilediği tüm unsurların analiz edilmesiyle ihtiyaçlar ve problemler ortaya çıkarılmalıdır. Veri stratejisi ve yönetişimi çalışmaları

ile söz konusu ihtiyaçlar ve problemler belirlenmekte, çözüm önerileri sunulmakta ve veri bütünlüğü ve birlikte çalışabilirlik sağlanmaktadır.

Veri stratejisi ve yönetişimi çalışmalarının organizasyona teknik ve idari olarak birçok faydası söz konusudur. Bu faydalardan ilki organizasyonun gelir artımıdır. Sahip olunan verilerin nasıl analiz edileceği, işleneceği ve bu verilerden ne gibi bilgi ve öngörüler çıkarılacağına ilişkin gerçekleşecek planlamalar ve uygulamalar sonucunda satış oranları ve müşteri memnuniyeti artacak ve yeni müşteriler kazanılacaktır. Ayrıca, çalışmalarda ele alınacak olan veri gizliliği ve mahremiyeti hususu ile müşteriler ile samimiyet ve güven ilişkisi artacak ve bu da gelire pozitif yönde yansıyacaktır.

Diğer önemli fayda ise maliyetlerin azaltılmasıdır. Maliyetleri düşürmek için, operasyonel verimliliğin artırılması çoğu kuruluş için ilk öncelikli alternatif olmaktadır. Kuruluşların maliyetleri düşürmesinin ve operasyonel verimliliği artırmasının önemli yollarından biri de iş süreçlerini otomatikleştirmektir. Maliyetleri düşürme ihtiyacı, şirketlerin temel ana veri öğelerini rasyonalize ederek, temizleyerek ve paylaşarak envanter ve tedarik zinciri yönetimi gibi temel iş süreçlerini düzene sokmalarını sağlamaktır. Bu kapsamda iş ve veri mimarisinin doğru ve etkin bir şekilde tasarlanması önem arz etmektedir. Bununla birlikte verinin üretilmesi, saklanması, yedeklenmesi, işlenmesi gibi veri yaşam döngüsünde yer alan süreçler analiz edilerek gereksiz, çoklanmış ve tekrar edilen verilerin belirlenmesi, ortak veri tabanlarının ve süreçlerin oluşturulması, veri paylaşımı standartlarının belirlenmesi mevcut altyapıların etkin ve verimli kullanılmasını sağlayacak ve gereksiz ve yanlış yatırımların önüne geçecektir.

Veri yönetişimi ve veri stratejisi ile organizasyon içerisinde ve paydaşlar ile veri uyumu sağlanmaktadır. Bu doğrultuda şeffaflığın artırılması, kurumsal suistimalin önlenmesi, veri hesap verebilirliğin ve denetlenebilirliğinin oluşturulmasına yönelik çalışmalar yürütülmektedir.

Diğer taraftan, organizasyonel olarak birleşme, devralma, ortaklık ve dış kaynak kullanımı gibi durumlar söz konusu olduğunda veri stratejisi ve veri yönetişiminin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Verilerin rasyonalize edilmesi ve uzlaştırılması, taşınması ve birleştirilmesi süreci söz konusu altyapı çalışmalarıyla kolay bir şekilde gerçekleştirilebilmektedir. Farklı verilerin uyumunu sağlamak, veri kalitesini sorunlarını gidermek, verilerin eksiksiz ve doğru olarak aktarılmasını sağlamak, veri güvenliğini ve mahremiyetini göz önüne alarak veri paylaşım standartlarını belirlemek, veri sahipliği ve erişilebilirliğini sağlamak söz konusu çalışmalar ile gerçekleştirilmektedir.

## ORGANİZASYONLARDAKİ BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜNÜN VE VERİNİN ÖNEMİ

Verinin hacmi, üretim hızı, çeşitliliği, değeri ve doğrulanması parametrelerini göz önüne alarak süreçlerin tanımlanma ihtiyacı bulunmaktadır. Verinin kurum için bir değer sağlaması, karar verme süreçlerinde direkt ve dolaylı olarak etki etmesi gerekmektedir. Halihazırda mevcut verilerin yüzde 80'nin yapısal olmadığı, söz konusu ham verilerin ne yapılması gerektiğine karar verilmediği sürece bir fayda sağlanamadığı gibi bir maliyet oluşturduğu bilinen bir gerçektir.

Veri üretim hızı her geçen gün artmakta olup, bu doğrultuda bu verinin saklanması ve işletmesi ciddi bir maliyet olarak ortaya çıkmaktadır. Sosyal medya, internet ve akıllı sensörler başta olmak üzere veri üretim kaynaklarının ve erişilebilirliğinin artması veri üretim hızını eksponansiyel olarak artırmıştır. 2025 yılına kadar, her gün üretilen veri miktarının küresel olarak 463 eksabayta ulaşması beklenmekte olup, 2025 yılına kadar küresel veri dünyasında 175 zettabayt veri olacağı tahmin edilmektedir.

Veri saklanması için ihtiyaç duyulan altyapı her geçen gün yetersiz kalmakta ve yeni yatırım ihtiyaçları ortaya çıkmaktadır. Geçtiğimiz on yıldan beri sadece veri tabanı sunucularının sayısının 6 kat artarak 32,5 milyona çıktığı belirtilmektedir.

Verilerin saklanması, yedeklenmesi, arşivlenmesi ve gerektiğinde hızlı bir şekilde erişilebilir olması gerekmektedir. Veri üretimi artması ile birlikte veri işleme ve yönetimi faaliyeti ciddi önem kazanmıştır. Halihazırda saklanan verilerin büyük bir çoğunluğu analiz edilmemekte, işlenmemekte ve maliyetler ortaya çıktığı için bazı veriler saklanmadan yok olmaktadır. Ortaya çıkan büyük veri ile nasıl başa çıkılacağına kurgulanması ve planlanması gerekmektedir.

Tıpkı diğer varlıklar gibi verinin de yönetilmesinde maliyetler söz konusudur. Personel, altyapı ve teknoloji verinin ana maliyet kalemleri olarak sayılabilir. Bunlar dışında sunucu, ağ, veri merkezi, elektrik, bina gibi maliyet kalemleri de söz konusudur. Ayrıca dolaylı olarak veri çalınması, veri sızıntısı, veri ihlali gibi durumlarda da maliyetler söz konusu olabilmektedir. Tek bir TB büyüklüğündeki dosyanın depolamanın maliyetinin ortalama 3300 dolar olduğu bilgisi, veri kapsamındaki maliyetin ciddiyetini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Verinin maliyetine ilişkin farklı açılardan da örnekler verilebilir. Örneğin, gerçekleştirilen araştırmalar ve analizlere göre, 2020'de yalnızca Avrupa Birliği'ndeki

veri merkezleri 104 TWh'ye ihtiyaç duymuştur. Sunucu bazında ise 2020 itibariyle Amerika Birleşik Devletleri'nde doğrudan sunucu elektriği kullanımında 40.000 GWh/yıl'a eşit olması ve bunun yarısının boş sunucular tarafından boşa harcanması istatistiği göze çarpmaktadır. Tüm bu bileşenler de dahil olmak üzere veri merkezini oluşturan sunucuları, diskleri ve ağ ekipmanlarını destekleyen altyapıyı; bununla birlikte soğutma, güç dağıtımı, yedek piller ve jeneratörler, aydınlatma, yangından korunma ve inşaat malzemelerini de içerek altyapı kalemlerini de göz önüne aldığımızda verinin sadece değer üretmesi sonucunda ortaya çıkacak fayda dolayısıyla bir varlık/kaynak olarak görülmesi değil, ayrıca sahip olduğu maliyet bakımından da bir varlık/kaynak olarak belirlenmesi ve gerekli optimizasyon faaliyetlerinin yürütülmesi gerekmektedir.

Ekonomik faktörlerin yanı sıra çevresel faktörler de söz konusudur. Veri merkezleri belirtildiği üzere ciddi miktarda elektrik üretiminden dolayı CO2 emisyonuna da neden olmaktadır. Söz konusu süreçler bulut hizmeti üzerinden alınsa bile ciddi bir etki halen söz konusudur. Bu doğrultuda gerçekleştirilen analizler bir yıl boyunca 100 gigabyte verinin bulut ile saklanmasıyla 0,2 Ton CO2 emisyonuna neden olduğunu belirtmektedir.

Tüm bu maliyetler göz önüne alındığında veri yönetimini en doğru ve etkin bir şekilde gerçekleştirmenin önemi daha da iyi anlaşılmaktadır. Veri yönetimi ve stratejisi, veri yönetimini en iyi şekilde gerçekleştirmek için tüm seviyelerde optimize olarak çalışmaların gerçekleştirilmesini sağlayan yapı taşlarıdır. Bu çalışmalar ile temelini doğru ve sağlam atıldığı garanti altına alınmış olacak, maliyetlerin önüne geçilecek ve süreçler daha kolay ve uygun bir şekilde uygulanabilecektir.

Özellikle sadece günlük operasyonlarla ilgili günü kurtarmak yerine, bütüncül bakış açısı ile, halihazırda ve gelecekte yaşanan ve yaşanacak ihtiyaç ve problemleri analiz ederek çözüm önerileri sunacak olan bu çalışmalar, günümüzde sıklığı artan veri ihlalleri ve veri çalınması gibi problemlere hızlı aksiyon alınması için hayati bir uygulamadır.

## BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ VERİ STRATEJİSİ VE VERİ YÖNETİŞİMİ İLE NASIL SAĞLANABİLİR?

Veri stratejisi ve veri yönetişimin en önemli amacı bütüncül olarak veri yönetimini sağlamaktır. Böylece doğru bilginin doğru zamanda doğru yerde doğru akışla ve doğru kişi ile paylaşılması ve herkes tarafından doğru bilgiye ulaşılması sağlanacaktır.

Veri stratejisi ve veri yönetişimi çalışmasında ele alınan konulardan birisi de veri bütünlüğüdür. Veri bütünlüğü, veri yaşam döngüsü boyunca verilerin doğruluğunu ve tutarlılığını koruma ve sağlama sürecidir. Verilerin güvenilir, doğru, mümkün olan en iyi şekilde saklandığından ve bunlar değiştirildiğinde, aktarıldığında veya silindiğinde değişmediğinden emin olmaktır.

Veri stratejisi ve yönetişimi çalışmaları ile veri bütünlüğü ayrıntılı analiz edilip planlanmakta ve sorumluluklar ve süreçler belirlenmektedir. Verinin fiziksel, mantıksal, varlık ve etki alanı tutarlılığı ve bütünlüğünü sağlamak amacıyla, insan hatasından, gerçekleştirilen veri ve bilgi aktarımlarından, virüslerden ve donanımlardan kaynaklı hataların oluşması minimize edilmekte ve hatalar bertaraf edilmektedir. Bu doğrultuda veri giriş standartlarının belirlenmesi, doğrulama ve erişim kontrolleri prosedürlerinin hazırlanması, veri yedekleme süreçlerinin tanımlanması, güvenlik uygulamalarına ilişkin çalışmalar gerçekleştirilmesi, denetim mekanizmasının oluşturulması ve eğitim faaliyetleri gibi konular ele alınmaktadır.

Veri stratejisi ve yönetişimi çalışması ile herkes tarafından veri kapsamlı anlaşılabilirlik artacak, verinin tanımı, amacı ve bilgisi standartlaştırılmış olacaktır. Böylece veriden herkes aynı anlamı çıkararak, bu sayede tekrarlanan verilerin önüne geçilmiş olacaktır.

Veri stratejisi ve yönetişimin bir diğer önem verdiği husus veri güvenliğidir. Bu kapsamda günümüzde kurum için ihlaller ve kurum dışı saldırılar nedeni ile meydana gelen veri hırsızlığı, hem kurumu prestij kaybına neden olmakta, hem mali olarak ciddi bir şekilde etkilemekte hem de müşterilerine yönelik güven duygusunun kaybolmasına neden olmaktadır. Söz konusu verilerin çalınması organizasyonel olarak bilgi bütünlüğünün korunamaması anlamına gelmekte olup, söz konusu bütünlüğü tekrar sağlamak için çok ciddi çalışmaların ihtiyacına sebep olmaktadır.

## SONUÇ

Veri kalitesi, bütünlüğü, gizliliği, mahremiyeti, güvenliği, erişilebilirliği, sahipliği, paylaşımı konuları gereksinimler ve süreçler dahilinde ele alınıp analiz edilmesi ihtiyacı bulunmaktadır. Doğru veri mimarisinin kurulması, her düzeyde sorumlulukları ve görevlerin belirlenmesi, gerçekleştirilmesi gereken çalışmaların bütüncül bir bakış açısı ile planlanması, uygulanabilirliğinin artırılması, eylemlerin ve yol haritalarının hazırlanması veri stratejisi ve veri yönetimi ile en doğru bir şekilde gerçekleştirilebilir.

Organizasyonların hem mali boyutta hem de zaman boyutunda fayda sağlamaları için veri stratejisi ve yönetimine önem vermeleri gereklidir. Veri de artık bir kaynak ve varlıktır. Bu kapsamda tıpkı diğer varlıklar ve kaynaklar gibi değerlendirilmeli, optimize bir şekilde yönetilmeli, fayda sağlanmalı, israfı önlenmeli ve yanlış ve gereksiz yatırımlardan kaçınılmalıdır.

Bütüncül ve entegre bir veri yönetimi anlayışı çerçevesinde verinin bütün yönleri ile ele alınması, yönetilmesi ve analiz edilmesi bilgi bütünlüğünü sağlayacaktır. Bu doğrultuda veri stratejisi ve veri yönetimi çalışması bilgi bütünlüğünün sağlanması açısından bir temel görevi üstlenmektedir.

## KAYNAKÇA

Marr, Bernard, 2017, Data Strategy: How to Profit from a World of Big Data, Analytics and the Internet of Things, Kogan Page,

[James A. George](#), [James A. Rodger](#), 2010, Smart Data: Enterprise Performance Optimization Strategy, John Wiley & Sons

[Mike Fleckenstein](#), [Lorraine Fellows](#), 2019, Modern Data Strategy, Springer International Publishing

Statista Research Department, 23 May 2022, Amount of data created, consumed, and stored 2010-2025, <https://www.statista.com/statistics/871513/worldwide-data-created/>

Garcia Clarissa, Feb 2022, The Real Amount of Energy A Data Center Uses, <https://www.akcp.com/blog/the-real-amount-of-energy-a-data-center-use/#:~:text=In%202020%2C%20the%20data%20center,require%20104%20TWh%20in%202020.>

Adamson Justin, 15 May 2017, Carbon and Cloud, Stanford Magazine, <https://medium.com/stanford-magazine/carbon-and-the-cloud-d6f481b79dfe>



**KUR'AN COĞRAFYASININ DİLLERİNİ BİLMENİN ÖNEMİ**

**ARŞ. GÖR ESRA ERDOĞAN ŞAMLIOĞLU**

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri / Tefsir

Ankara

Türkiye

ORCID: 0000-0003-2863-8797

E-Mail: [esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr](mailto:esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr)

## KUR'AN COĞRAFYASININ DİLLERİNİ BİLMENİN ÖNEMİ

*Arş. Gör. Esra Erdoğan ŞAMLIOĞLU\**

### Özet

Tarihte karşılaştığımız her türlü dini yapı, ortaya çıktığı coğrafyanın dili bağlamında gelişmekte ve kutsal dil ister yazılı ister sözlü olsun bu dilden beslenmektedir. İslam dini de ortaya çıktığı Arabistan yarımadasının halihazırdaki dili Arapça ile var olmuş, ilahi vahiy Peygamberi aracılığıyla Kur'an-ı Kerim'de Arapça olarak yazılı formuna kavuşmuştur. Kur'an'ın Arapça oluşu ve ilk muhatap kitlenin Arap diline olan hakimiyeti, bu dili Kur'an'ın anlaşılması noktasında ön plana çıkarsa da gerek ayetlerde farklı topluluklardan örnek verilmesi olsun gerekse Arapçaya farklı dillerden geçen bazı özel kelimeleri barındırması olsun Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında bu dillerin bilinmesini de gerekli kılmaktadır.

Kıssalar özelinde düşünüldüğünde, farklı kavimlerden verilen örnekler kıssaların gerçekleştiği zamanda ve mekandaki varoluşlarından parçalar taşımakta ve ayetlerde kullanılan belli bağlama sahip kelimeler o kıssanın daha net anlaşılmasında yardımcı olmaktadır. Yeri geldiğinde kıssanın bağlamının anlaşılmasında ve içerisinde geçen kelimelere veya ifadelere doğru anlam verilmesinde bu topluluklarının dillerinin biliniyor olması araştırmacıya farklı bir anlam dünyasını sunmaktadır. Ayrıca Kur'an'ın bahsettiği kavimlerin ve olayların faillerinin dillerini bilmek, o dönemlerin insanların belki sözlü belki yazılı edebiyatlarına da vakıf olmayı beraberinde getirmektedir. Kur'an ayetlerinin farklı topluluklardan bahsederken takındığı tutumun daha çok yüzeysel ve mesaj merkezli olması bilinen bir gerçektir. Bahsedilen toplulukların yazılı veya sözlü kaynaklarına ulaşmak muhtemelen Kur'an'ın indiği ortamdaki muhatap kitle tarafından bilinen birçok detayın araştırmacılar tarafından da elde edilmesine olanak sağlayacaktır. Nüzul ortamındaki bilgiye kavuşacak olan araştırmacıların ayetlerin yorumlanmasında daha doğru tespitler yapabileceği unutulmamalıdır.

Bu tebliğde bahsetmek istediğimiz husus; Kur'an tarihi çalışmalarında izlenen metotlar içinde belki en önemlilerden birisinin Kur'an'ın coğrafyasının dillerini bilmek

---

\* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Tefsir, [esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr](mailto:esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr), <http://orcid.org/0000-0003-2863-8797>

olduğudur. Arapçanın da içinde bulunduğu Sami dil ailesindeki İbranice, Aramice, Süryanice ve Keldani dilleri, Mısır hiyeroglif dili, Grekçe, Mezopotamya’da Akadca, Sümerce, Babil, Asur ve Fenike dilleri, Habeşistan Ge’ez dili Kur’an’ın coğrafyasının belli başlı dilleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’an çalışmalarında daha çok Arapçanın kullanılması ve diğer bütün dillerin göz ardı edilmesi ayetlerin anlaşılmasında anlam eksikliğine sebebiyet vermektedir. Özellikle araştırmacıların Arapça dışında bu gibi dilleri öğrenme hususundaki ilgisizliği ve dolayısıyla Türkiye özelinde bu şekilde çalışmaların azlığı Kur’an tarihi çalışmalarından henüz istenen verimin alınmadığının bir göstergesi olarak da karşımıza çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur’an Tarihi, Dil Bilimi, Kur’an Coğrafyası, Sami Diller, Arapça

## GİRİŞ

“Biz o Kur’an’ı yabancı bir dilde indirseydik, onlar elbette: “Onun âyetleri anlayacağımız bir dille iyice açıklanmalı değil miydi? Arap olmayana yabancı dilde bir kitap olur mu?” diyeceklerdi. De ki: “O, iman edenlere doğru yolu gösteren bir rehber ve eşsiz bir şifa kaynağıdır.” İnanmayanlara gelince onların kulaklarında bir ağırlık vardır; Kur’an kendilerine kapalı ve karanlık gelir. Onlara sanki çok uzak bir yerden sesleniliyor da söyleneni duymuyorlar!”<sup>309</sup>

Kur’an’ın muhatabının dilinde indirildiği bilinen bir gerçektir. Arapça’nın din dili olmasının en önemli sebebi de yine aynı gerçeklikte yatmaktadır. Arapça’nın sonraki dönemlerde meydana getirilen her türden dini literatür üzerindeki etkisi ise her zaman canlılığını korumuştur. İlk dönemlerde yazılan eserlerden günümüze bu literatürün toplamı çok büyük sayılara denk gelmektedir. Ancak “muhatabın anlaması için” yeterli olan Arapça’nın “Kur’an ayetlerinin anlaşılması için” tek başına araştırmacılar için yeterli olup olmadığı tebliğimizin temel problemini oluşturmaktadır. Tefsir alanında yapılan çalışmaların çoğunluğunda eksik olarak gösterilebilecek en önemli husus Kur’an’ın coğrafyasının dillerine olan ilgisizliktir. Bu günümüz araştırmacılarının

---

<sup>309</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), Fussilet 41/44.

çalışmalarında aşmaları gereken bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an ayetlerinin beslendiği coğrafyanın, kültürlerin ve dillerin genişliği bu nokta üzerinde durmamız gerektiğini göstermektedir. Göz ardı edilmesi durumu ise çalışmalarda sağlığa ve ayetlerin anlaşılmasında eksik veya hatalı okumalara sebep olmaktadır. Tebliğimizde bahsettiğimiz problem Tefsir alanında yapılan semantik çalışmalar üzerinden giderilmeye çalışılıyor olsa da sadece bu çalışmaların girişlerinde verilen sınırlı bilgi ile kalmaktadır.

### **Kur'an Coğrafyasının Dilleri**

Mekke'nin ve Medine'nin insanlarına hitaben indirilen Kur'an ayetlerinin barındırdığı anlamların genişliği elbette beslendiği coğrafyanın derinlerinde yatmaktadır. Kur'an-ı Kerim olayları anlatırken kullandığı ifadelerden, verdiği hükümlerdeki tonlamalara kadar her bir kelimesi belli bir insicam içinde indirilmiş bir kitaptır. Allah kelamı olup bir insan tarafından yazılmadığının en bariz örnekleri ise bu insicam içinde akıp giden ayetlerden, mesellerden, ifadelerden ve özellikle seçip kullandığı kelimelerden görülmektedir.<sup>310</sup> Kur'an'ın bu belli bir zamanı, yeri, kişileri veya örnekleri anlattığı çoğu ayetteki kelimelerin ve anlatımların arka planları yeri geldiğinde uzak yeri geldiğinde ise daha yakın bir zamana işaret etse bile büyük bir coğrafyaya gitmektedir. Bu coğrafya Sami ve Hami dil ailelerinin köklerinden uçlarına kadar pek çok dili barındırmaktadır. Tebliğimizde "Kur'an Coğrafyasının Dilleri" olarak kategorilendirdiğimiz bu diller araştırmacıların az çok hâkim olması gereken dillerdir.

Afrika'nın kuzey dillerini ve Orta Doğu'nun Sami dillerini dört bölüme ayırmak mümkündür:<sup>311</sup>

1. Akad, Babil ve Asur dillerini içeren Kuzey Çevre ya da Kuzeydoğu öbeği
2. Eski Kenan, Amori (Amurru), Ugarit, Fenike ve Pön dilleriyle Aramiceyi, eski ve çağdaş Süryanice ve İbraniceyi içeren Kuzey Orta ya da Kuzeybatı öbeği
3. Arapça ve Malta dilini içeren Güney Orta öbeği
4. Güney Arapçasını ve Etiyopya'nın kuzeyinde konuşulan dilleri içeren Güney Çevre öbeği

<sup>310</sup> Yasin Meral, *Samiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 11-12.

<sup>311</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 161.

Genel anlamda bu şekilde belirtilebilecek geniş dil ailesi Kur'an'ın içinden beslendiği coğrafyanın zenginliğini de gözler önüne sermektedir. Kur'an- Kerim, Asur ve Babil gibi güçlü kuzey imparatorluklarından, Mısır gibi dini ritüeller açısından zengin bir ülkeye, Habeşistan'tan Arabistan'ın güneyine, eski dönemlerin güçlü Roma ve Selevkos hükümdarlıklarından Nebatiler gibi kuzey Arap topluluklarına kadar büyük bir coğrafyanın örneklerini bizlere taşımaktadır. Bütün bu toplulukların dilleri Kur'an'ın dilleri olarak karşımızda durmakta ve Arapça'nın ise içlerinden sadece birisi olduğunu bizlere göstermektedir.

### Örnek 1: R-b-b

Kur'an'da Tanrı için sıkça zikredilen bir kavram olarak "Rabb" konumuz açısından verebileceğimiz bir örnektir. R-b-b kökü "ilâh, efendi, sahip, din adamları, rabbe kulluk edenler, üvey kızlar" gibi farklı anlamlarıyla birlikte Kur'an'da toplamda 94 surede, 969 kere geçmektedir.<sup>312</sup> Arapça lügatlerde sözlük anlamının "bir şeyi ıslah eden (مصلح), onun ayakta durmasına yardım eden<sup>313</sup>, bir şeye sahip olan (صاحب مالك),<sup>314</sup> onu terbiye eden, yetiştiren (مربي), onu olgunluk derecesine ulaşıncaya kadar aşama aşama inşa eden<sup>315</sup>, koruyan, gözeten<sup>316</sup>, yaratan<sup>317</sup> ve efendi (سيد)" olduğu görülmektedir. Kur'an'da yer alan bu anlamlar içerisinde en çok "sahip, yönetici, efendi" tercih edilmiş görünmektedir.

R-b-b kökünün Arapça'daki anlamları yeterli miktarda veriye ulaşmamıza olanak sağlasa da kelimenin Kur'an'ın coğrafyasında farklı kültür ve dillerde de örneklerine rastlamak daha kapsamlı bir anlama için bu diller üzerinden de detaylandırılmasını gerekli kılmaktadır. Rabb kelimesinin kökeninin Sâmi dillerden olabileceğine dair öne sürülen ihtimaller de bu düşüncemizi desteklemektedir.<sup>318</sup> Arapça kelimelerin anlamlarını derleyen çoğu sözlükte r-b-b köküne yer verilmemesi de bu noktada ilginçtir. Rabb, Kur'an coğrafyasına bakıldığı zaman Ba'al ve Adonis gibi Tanrıyı tanımlayan isimlerden birisidir. Nitekim İbranicede Kur'an'da bir put ismi olarak geçse

<sup>312</sup> Muhammed Fuad Abd el-Baki, *Mu'cemu'l-Mufehres* (Beyrut: Daru'l Marife, 1991), 49-51, "ر-ب-ب".

<sup>313</sup> İbn Faris, *M'ucemu Mukāyīsi'l-Luġa* (Beyrut: Daru'l Fikr, 1979), 381, "ر-ب-ب".

<sup>314</sup> El-Ĥalīl b. Aĥmed, *Kitābu'l-'Ayn* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l 'İlmiyye, 2003), 86 "ر-ب-ب"; İbn Faris, 381 "ر-ب-ب".

<sup>315</sup> El-Rāġib el-İsfehānī, *Mufredāt fī Ġaribi'l-Kur'ān* (Beyrut: Dāru'l Ma'rife, ts.), 184 "ر-ب-ب".

<sup>316</sup> Ez-Zemaĥşerī, *Esāsu'l-Belāġa* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l 'İlmiyye, ts.), 327 "ر-ب-ب".

<sup>317</sup> İbn Faris, 381 "ر-ب-ب".

<sup>318</sup> Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of Qur'an* (Leiden-Boston: Brill, 2007), 136-137.

bile<sup>319</sup>, **בעל** (ba'al), “efendi, sahip, eş, koca” anlamlarına gelmektedir. İbranice sözlüklere bakıldığında da **ב-ב-ב** - kökünün “Haham (Yahudi din adamı), şampiyon, eğitmen, sözlü kanun, ulema” anlamlarına geldiği görülmektedir. Tanah sözlüklerinde de bu kök “çok olmak, büyük olmak, ok, lider” anlamlarına gelir.<sup>320</sup> İbranicedeki **רב שוק** (rab sūḳ) aynı Arapça terkiplerde gördüğümüz “ev sahibi, ev hanımı” gibi “çarşının efendisi/sahibi” anlamına gelmektedir. Daha erken dönemlere gidildiğinde Akatça ve Aramicedeki **רב/רבא** (rav, rava) kelimelerine bakıldığında, bu kelimelerin “efendi, sahip, ulu, büyük” gibi anlamlara geldiği de görülür. Ugarit ve Kenan dillerinde kök benzer bir şekilde gelir ve **r-b (b/y/h)** “büyük olmak ve büyük Tanrı” anlamlarını taşır.<sup>321</sup> Kök olarak Sümer dilinde ise **rab-ba** olarak yine “büyük, çok büyük” anlamlarına gelmektedir.<sup>322</sup> Muhtemelen bu anlamları Kur'an'ın muhatabı olan toplum tarafından bilindiğinden “el-Lāt” putu çok büyük anlamında Taif'te “el-Rabba” diye bilinir. Yine not etmek gerekir ki Rabb İslam öncesi dönemde aynı zamanda sadece bazı kâhinlere verilen bir isim olarak da karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca eski dönemlerde r-b-y kökünün s-h-r (ay) anlamı ile yönetimde sözü geçen rahiplere verildiği de bu konudaki önemli ayrıntılardan birisidir.<sup>323</sup> Bu örnekte göstermek istediğimiz husus R-B-B kök harflerinin Kur'an'da Allah için en çok kullanılan kavram olmasında ayetlerin inmiş olduğu toplumun kültürel ve dil arka planının önemidir. Rab kavramının Kur'an'da sadece Allah için kullanılıyor olması muhtemelen Kur'an coğrafyasından kaynaklanan “çok büyük” anlamını içermesiyle alakalı olabilir. O toplum için “Rab” derken “en büyük” olanın sadece O olduğuna vurgu bu şekilde ayetler bazında pekâlâ verilmiş olabilir.<sup>324</sup>

<sup>319</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), eş-Şâffât 37/125.

<sup>320</sup> Samuel Lee, *A Lexicon, Hebrew, Chaldee and English Lexicon of the Old Testament* (London: Duncan and Malcolm, 1840), 547 “רב”.

<sup>321</sup> Issam K.H. Halayqa, *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite* (Münster: Ugarit-Verlag, 2008), “RBY”, 282; Gregorio del Olmo Lete - Joaquin Sanmartin, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (Leiden-Boston: Brill, 2014), “rb”, 716.

<sup>322</sup> Nafiz Aydın, *Büyük Sümerce Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), “rab-ba”, 566.

<sup>323</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Esra Erdoğan Şamlıoğlu, *Kur'an'da Geçen Rab ve İlah Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

<sup>324</sup> Kur'an'da “Rab” kavramını Firavunun kendisi içinde kullandığı bilinmektedir. Buradaki Rab ifadesinin farkı için lütfen bkz. Erdoğan Şamlıoğlu, *Kur'an'da Geçen Rab ve İlah Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme*.

## Örnek 2: Harut-Marut

Konumuz bağlamında yer verebileceğimiz bir başka örnek ise Bakara Suresi 102. Ayet bağlamıdır. Ayette dikkat edildiği üzere Harut ve Marut isimli Babil’de bulunan iki melekten bahsedilmektedir. Süleyman’ın hükümranlığı dönemi gibi bazı detayların verildiği bu ayetteki anlatım Kur’an’da başka hiçbir ayette yer almamaktadır. Tefsir literatüründe ayetin başında geçen “وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ” kısmından bu olayın Süleyman Peygamber döneminde gerçekleştiği yer almaktadır. Fahrettin Razi bu hususta daha detaylı bilgiler vererek ayetlerde geçen sihrin İbrahim peygamber döneminden kalan Keldanilerden geldiğinden bahseder ve özellikle de Yahudi mistisizminin en önemli kitaplarından olan Sefer Yetzirah’tan alındığının notunu düşer. Bunlar haricinde özellikle Harut Marut konusunda Hz. Ömer’in Zühre yıldızı ile ilgili anlatımları bu olayın tarihte bir yerde yaşanmış ve Kur’an’ın coğrafyasına kadar gelmiş bir durumunun olduğunu göstermektedir. Bu şekilde gerek Peygamber döneminin bilgisine dahil olması gerekse Kur’an’a bir ayet olarak girecek kadar önemde olması bu olayın muhataplar açısından mesaj olarak anlaşılmasını da aynı derece de önemli kılmaktadır. Allah’ın bu ayetlerde muhataplarına ne söylemek istediği bu ayetin içerdiği Harut-Marut kavramları başta olmak üzere büyük bir tarihi araştırmayı gerekli kılmaktadır. Tebliğimizin sınırlarını aşmasından dolayı bu kısma girmeyeceğiz. Bunun yerine tebliğimizin konusu olan dil bağlamında baktığımızda olay yüksek ihtimalle Hz. Süleyman döneminde gerçekleştiği için böyle bir konuyu çalışmak isteyen araştırmacının öncelikle İbranice kaynaklardan faydalanabiliyor olması gereklidir. Bunun haricinde tefsirlerde geçen ibarelere baktığımızda olayın sihir bağlamında İbrahim (as) döneminde Keldanilere, Babil kelimesinin de özellikle belirtilmesinden kaynaklı Babil ve Mezopotamya coğrafyasına uzandığı görülmektedir. Bu durumda araştırmacıya Mezopotamya kökenli dillerin hepsine ulaşma ve kaynaklarından faydalanma zorunluluğu oluşturmaktadır.

Mezopotamya’nın sihir ve Harut Marut bağlamına ulaşmanın yolu bölgenin dillerini bilmeyi gerekli kılmaktadır. Burada örneklemini verdiğimiz Harut-Marut kelimelerinin Ahura Mazda’nın özelliklerinden bahsedilen Amesha Spentalarda Haurvatat (Hordād)<sup>325</sup> ve Ameratat (Amurdād)<sup>326</sup> olarak “mükemmellik ve

<sup>325</sup> Kelime *Hauruatāt*’ın Pehlevi dilindeki formudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Antino Panaino, “Hordād”, *Encyclopedia Iranica*, 2012, 5/458-460.

<sup>326</sup> Zerdüştlük’te en büyük yedi Aməša Spəntas’tan birisidir. “Ölümsüzlük” anlamıyla hem dünyada uzun bir hayata hem de ahirette ölümsüzlüğe işaret eder. Mary Boyce, “Amurdād”, *Encyclopedia Iranica*, 1989, 1/997-998.

ölümsüzlük” anlamında gelmesi Kur’an’da yer alan ayetin anlaşılmasında önemli bir detaydır. Ayette Harut ve Marut için kullanılan “**الْمَلَكَيْنِ**” kelimesinin “iki melek” haricinde harekelendirmenin değişimiyle “**الْمَلَكَيْنِ**” veya “**الْمَلَكَيْنِ**” olarak “iki kral veya iki güç” olabileceği iddiaları da düşünüldüğünde “mükemmellik ve ölümsüzlük” güçlerinin belki de dünya tarihinde insanın en çok istediği şeyler olduğu gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Adem kıssası bağlamında ayetlerde geçen hususta sanki bu gerçeklikten bahsediyor gibidir; “*Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve dedi ki: ‘Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı.’*”<sup>327</sup>

Farsça veya Pehlevi dilinde birçok eser bu bağlamda araştırmacılar tarafından incelenmeli ve Babil coğrafyasının muhtemel birçok dili diğer örnekte de görüldüğü üzere araştırılmalıdır. Bakara 102’nin bağlamında yer alan yine pek çok kelime ve anlatımın incelenmeden doğru bir yoruma ulaşılabileceği kanaatinde değiliz. Bir önceki örnekte de bahsettiğimiz üzere Bakara 102’nin konu detayları bu tebliğin sınırlarını aştığı için burada ele alamayacağız; ancak burada kısaca bahsettiğimiz noktalar üzerinden bile düşünüldüğünde araştırmacıların dil yeterliliklerinin olmasının ayetlerin anlaşılmasında daha geniş bir düşünce dünyası yaratabileceği kanaatindeyiz.

### **Değerlendirme**

Tebliğimizde bahsetmek istediğimiz husus bu ayetlerde ve kelimelerde de görüldüğü üzere ayetlere doğru ve eksizsiz en yakın anlamın verilebilmesi için Tefsir alanı çalışmalarında Arapça dışında farklı dillere de ihtiyaç duyulduğudur.

Bu dilleri bilmenin araştırmacılar açısından yararlarını birkaç madde ile özetleyecek olursak;

- Kur’an’ın zengin coğrafyasının, ayetlerin bağlamlarının geldiği tarihin dillerinin bilinmesi araştırmacıyı bir zaman yolcusu gibi o dönemin insanların içerisine götürecektir.
- Dilin bilinmesi araştırmacıların arkeolojik verilerde dahil olmak üzere o bölgenin literatürüne hâkim olmasını sağlayacaktır.

---

<sup>327</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), el-A’raf 7/206.



- Dilin bilinmesi kültürün de anlaşılmasını sağlayacak ve kültürel olarak Hz. Peygamber dönemine kadar gelen bu olayların bağlamının kavranmasına yardımcı olacaktır.

En önemlisi; dil, kültür, literatür ve o tarihlerin insanlarını tanıyan araştırmacı Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında daha geniş bir çerçeveden düşünerek, en kapsayıcı anlatımı okuyucularına sunmuş olacaktır.

Bu noktada tekrar edilmesi gereken husus; bu şekilde kazanımları olan Kur'an coğrafyasının dillerine ilgisiz kalan araştırmacıların Kur'an ayetleri hakkında konuşurken sığ, eksik ve hatta hatalı bilgiler vermiş olabileceği bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

**MÜCAHİD MÜRŞİT EL-HADJİ SALİM SOUARE  
HAYATI-YÖNTEMİ-EĞİTİMCİ-KİŞİLİĞİ**

**SİDYA SOUARE**

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Mori Kunda

Marakissa

Senegal

E-Mail: [sidyasouare@gmail.com](mailto:sidyasouare@gmail.com)

## MÜCAHİD MÜRŞİT EL-HADJİ SALİM SOUARE

### HAYATI-YÖNTEMİ-EĞİTİMCİ-KİŞİLİĞİ

*Sidyā SOUARE\**

#### ÖZET

Çalışmanın amacı, Hicret'ten 700 yılından sonra Batı Afrika'daki Müslümanların hallerini ortaya koymak ve İslam sayesinde daha güçlü ve yaygınlaşan Mücâhid Mürşit El-hadji Salim Souare'nin eğitim metodu, kurduğu sistem hakkında tarihsel belgelerdeki rivayetlerle o bölgede yaşayan halkın bu konu hakkındaki görüşlerini birbirini destekler halde bir araya getirmektir. Sonra bu bilgiyi modern bilimsel materyallere dönüştürerek okullarda öğrenme ortamlarına kaynaklık edecek verileri üretmesiyle eğitime yarar sağlaması beklenmektedir. Bu çalışmada yöntem olarak nitel araştırma yöntemlerinden anlatı araştırması kullanılmıştır. Saha araştırması, görüşme, yaşam öyküsü, yani biyografi yöntemine başvurulmuştur. Verileri, yazılı kaynaklardan kaynak taraması - incelemesi ve El-hadji Salim Souare'nin anlayışı ile ilgili deneyimleri olan kişilerle görüşme ile toplanmıştır. Çalışma grubu olarak öğrenciler, üniversite öğretim üyeleri bu konu hakkında Afrika'daki araştırma kurumları ve kabile temsilcileri seçilmiştir. Örneklem olarak amaçlı örneklem türlerinden ölçüt örneklemeye yer verilmiştir. Görüşmeler hazırlanan sorular çerçevesinde araştırmacı tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada neler bulundu? El-hadji Salim Souare Batı Afrika'ya İslam'ı getiren olduğunu söylemiyoruz; ancak onun sayesinde İslam daha güçlü ve yaygın bir hal aldığını söyleyebiliriz. Yöntemi ve sistemi Batı Afrika'da Batıların gelişinden önce yani sömürgecilik ve varışlarından sonra onun gibi güçlü ve başarılı bir yöntem yoktu. El-Hadji Salim Souare kültürlü, zeki, akıllı, eğitimci, uzman ve büyük bir alimdir. Yönetimi daha çok iyi biliyordu. Batı Afrika'da savaşız İslam'ı yayan tek kişidir. Sorduğum kişiler tarafından aldığım cevaplarda müntesipleri %80 neredeyse ya bir caminin imamı ya ilim öğreten bir meclisin sahibi, yani okul ve medrese ya da Müslümanların işlerini yürüten olduğu görüldü. Bütün kişilerden araştırdığımız kadarıyla ülkelerde bu şekildedir. Onun müntesipleri daha çok çiftçilik

---

\* Ancestral Heritage Revived Foundation GENEL MÜDÜRÜ, مؤسسة إحياء تراث الأجداد في غرب أفريقيا

Senegal

ve biraz ticaretle ilgileniyordu. İngiliz bir araştırmacı Wilks diyor ki: Diakhankelerle savaş arasında bir dūřmanlık vardır, yani Diakhankeler savaştan çok nefret ediyordu. Bu yüzden İngilizler onun metodu (Souares tradisyonu) adlandırdılar. Hayatı hiç gizli değildir, yaptığım araştırmada onun hayatı % 70 ya da 80 yazılı olduğunu söylediler. Onun hakkında yazılı kaynaklar üç dilde bulunmaktadır. Bir Fransızca, İki İngilizce, üç Arapça ve dördüncü varsa halkın bu konu hakkındaki görüşleridir. Afrika'da torunları 14 ülke civarında bulunmaktadır. Kabile reislerinin çoęu Arap olduğunu söylüyorlar. Batı Afrika'da torunları ve müntesipleri 14 ülke civarında bulunmaktadır. Kabile reislerin çoęu Arap olduğunu naklediyor. Büyükbabası Hz. Peygamberin (sav) torunu (Umman)'ın oęlu olduğunu söylüyor. Büyükannesi Batı Afrika'da ilk İmparatorluk kuran (Kay Makhan Cisse) torunu Kraliçe (Makhan Cira Cisse) olduğunu söylüyorlar. Yazarlar, araştırmacılar ve kabile reisleri Batı Afrika'da İslam'ın yaygınlaşması konusunda en büyük hizmet eden biri olduğundan bahsederler.

## **ABSTRACT**

This study aims to identify the state of Islam and Muslims 700 years after Hijrah in West Africa, when the Mujahideen became powerful and dominant thanks to the work of scholars like Elhaji Salim Souare. The study explores Elhaji Salim Souare's educational methods and the system of propagating Islam that he has established. The research consists of oral historical accounts from his descendents and followers of his teachings and historical documents. It is expected that the findings from this study will provide valuable information and data that will serve as a resource for the benefit of teachers and students in educational institutions. This study applied qualitative research methods, including field research, interviews, and oral accounts from local historians (Creswell, 2016, 70). The data was collected by scanning written sources and interviewing people who are familiar with Alhaji Salim Souare's life and work. The study's sample consisted of students conducting research on Alhaji Salim Souare's lineage, and his descendents, university faculty and representatives of research institutions working on history of Islam in West Africa, and oral historians. As a sample criteria, purposeful sample types were included. The interviews were conducted by using prepared questions. This study has established that even though Alhaji Salim Souare was not the one who brought Islam to Western Africa, but his work significantly contributed in making Islam the dominant religion and force within the region.

ملخص:

الهدف من هذه الدراسة هو إبراز واقع المسلمين وأحوالهم في غرب أفريقيا بعد 700 عام هـ، وعرض نمط الحياة والتعاليم الذي وضعه سيد المجاهد المرشد الحاج سالم سوارى، والذي أصبح الإسلام بفضل جهوده أقوى وأكثر انتشاراً في غرب أفريقيا، وجمع الأقوال من الثقة والمقالات العلمية والدراسات التي أجريت حول حياة الشيخ الحاج سالم سوارى ودعوته وطريقة تعليمه والمنهج الذي اخترعه لنشر الإسلام والذي صار نبراساً لأتباعه في غرب أفريقيا. ولكي تخرج هذه الدراسة بصورة منشودة فلا بد من أخذ المعلومة الدقيقة والصحيحة المتعلقة بحياة الشيخ بعيدة عن الشائعات والترهات ولا تتم ذلك إلا من إجراء المقابلة مع العلماء الثقة الذين يعيشون في المنطقة التي عاش فيها الشيخ، ونقلوا تاريخه من أسلافهم، وكذلك الاطلاع على كتب التاريخ التي وردت فيها تراجم الشيخ، وبعد الاعتماد على هذه المصادر الموثوقة، سوف تكون هذه الدراسة العلمية مصدراً معتمداً عليه في المؤسسات التعليمية باختلاف مستوياتها. وبما أن البحث ميداني فقد أجريت المقابلة مع العديد من العلماء والباحثين، فأفادوني بمعلومات حول حياة الشيخ وسيرته الذاتية. كما تم تدوين بعض المعلومات من المراجع والمصادر العلمية. وقد عينت بعض أعضاء هيئة التدريس في الجامعات وبعض الأعضاء في مراكز البحوث والمؤسسات الأكاديمية وأفراد بعض القبائل في أفريقيا ليكونوا ضمن مجموعة هذا العمل. وفي حديثي عن دور الشيخ سالم سوارى في نشر الإسلام في غرب أفريقيا لا أقصد أنه من أدخل الإسلام في غرب أفريقيا، لكنني أودّ القول أنّ الإسلام انتشر وقويت دعائمه في غرب أفريقيا بفضل الجهود التي بذلها الحاج سالم سوارى في الدعوة. ولم يكن في منطقة غرب أفريقيا الأسلوب الدعوي العلمي القويم والمنهج الرصين مثل منهج الحاج سالم سوارى

سواء كان قبل مجيء الاستعمار أو بعده، لأنّ الحاج سالم سواري كان إنسانا حضاريا ومتقفا وذكيا وعالما كبيرا. وكان خبيرا في إدارة المجتمع. إنه الشخص الوحيد الذي استطاع بحكمته وعبقريته أن ينشر الإسلام في زمنه بدون استخدام السيف أو الخوض في الصراعات مع أهالي منطقة غرب أفريقيا. وقد تبين لي في الإجابات التي تلقيتها من الأشخاص الذين سألتهم في مختلف دول غرب أفريقيا أن 80% من أتباعه إما إمام مسجد أو صاحب مجلس علمي يتلقى منه الطلبة العلوم الإسلامية، واللغة العربية، أو مؤسس المدارس والكتاتيب أو من يدير المؤسسة الإسلامية ويهتم بشؤون المسلمين. ويتواجد أتباعه في الدول الكثيرة مثل دولة السنغال، وسيراليون، وليبيريا، وساحل العاج، وغامبيا، وغينيا بساوو، وغينيا كوناكري، ومالي، وبوركينا فاسو، وغانا، وغيرها. وكان أتباع الحاج سالم سواري مهتمين أكثر بالزراعة وأحيانا بالتجارة. يقول الباحث البريطاني ويلكس: " إن هناك عداوة كبيرة جدا بين جاخكيون والحرب، يعني أن جاخكيون يكرهون الحرب بشدة. لهذا السبب أطلق البريطانيون على ثقافتهم اسم (تقليد سواريبين). حياة الحاج سالم سواري ليست مخفيا على الإطلاق، فقد بيّنت الأبحاث أنه 70 أو 80% من حياته مكتوبة ومدونة. والمصادر المكتوبة عنه متوفرة في أربعة لغات: الفرنسية، والإنجليزية، والعربية، والبرتغالية. وقد تم الاكتشاف على أتباعه وأحفاده تقريبا في 14 دولة في غرب أفريقيا. ويقول معظم زعماء القبائل أن أصله من العرب. ويقال أيضا أنه من حفيد الرسول (ص) وأن جدته الملكة (ماخان سيرا سيبي-أي فاطمة سيبي) وهي حفيدة (كاي ماخان سيبي) الذي أسس أولى إمبراطورية في غرب إفريقيا وسماها إمبراطورية غانا، ويعتبر الباحثون والمؤلفون والمشايخ أن الحاج سالم سواري من أكبر المساهمين في انتشار الإسلام في غرب إفريقيا.

## GİRİŞ

### Problem

Tarihsel belgelerdeki rivayetlerle o bölgedeki yaşayan halkın bu konu hakkındaki deneyimlerini ve görüşlerini ilişkilendirerek ortaya çıkarmak bu çalışmanın problemini oluşturuyor.

### Araştırmanın Amacı



Batı Afrika'da ilk büyük imparatorluk olan Gana İmparatorluğu'na atıfta bulunmuştur. Tarihimizin bizden gizlenen bir önemli yüzü var! Gizli bir yüz! Ancak bu önemli yüzü ruh ve idrak ufuklarındaki gerçek müessir, bizlerden bilhassa gizlenmiştir. Bugün elinizde tuttuğunuz bu kitap işte saklanan bu mühim hakikate dikkatleri çekiyor. Gana imparatorluğu n M.1000 'den beri krallıktır. Başkenti (Koumbi Salehtır) Batısın'da Senegal Nehri Vadisi'nden, Doğu'da Nijer Nehri'ne kadar uzanıyor. Elinizdeki bu kitap (H:174/M:752) ve H:551/M1129) arasında Gana imparatorluğundaki İslam yayımcı ve ruhunun yaşatan yöneten imparator bir zatın hayatını incelemektedir. Bu çalışmanın amacı, Batı Afrika bölgesinde Gana



imparatorluğunun hükmettiği zamanda yaşamış olan El-hadji Salim Souare hazretlerinin hayatını, yaşadığı dönemi, eserlerini, ailesini, eğitim metodunu ve diğer Din ve inanç mensupları ile ilişkisini araştırmak ve bu çalışmayı bir kaynak ve materyal olarak hazırlamaktır. Böylece şu hedef gerçekleşmiş olacaktır. Batı Afrika bölgesinde yaşamış olan aileleri, kılıç kullanmadan, savaş yapmadan, İslam dininin en doğru yaklaşımı yayılan, barış ve huzur bulmak için peygamberimizin (sav) siyasetin yolunda çaba gösteren zatlari tanıtmaq, eğitim metotlarını tanıtmaq ve hayatlarını yazarak farikadaki yeni nesillere tanıtırmaktır.

### **Önem**

Yazılı eserlerle o coğrafyadaki bireylerin yaşamış oldukları deneyimler arasında otobiyografik olarak ilişki kurmak, bu kabilelerin kendileri hakkındaki bilinmeyen bilgilerini keşfetmesini sağlamak, gizlenen değerini ve ihtişamının nasıl ortaya çıkarılabileceğine dair bir çalışma ortaya koymak yol gösterici olacaktır. Böylece tarihsel ve yaşanmış deneyimlerden ortaya çıkan bilinçle, Afrika halkı her zaman kendi ayakları üstünde durabilme ve kendisine güvenebilmesi için gerekli iç ve dış işlerinin gerçekliğini öğrenmiş olması, bu bilgiyi (modern bilimsel materyallere) dönüştürerek okullarında öğrenme ortamlarına kaynaklık edecek verileri üretmesi beklenen yararlar arasında olacaktır.

### **Yöntem**

Yöntem olarak nitel araştırma yöntemlerinden anlatı araştırması kullanılmıştır. Saha araştırması, görüşme, yaşam öyküsü, yani biyografi<sup>328</sup> yöntemine başvurulmuştur. Veriler, yazılı kaynaklardan kaynak taraması incelemesi ve El-hadji Salim Souare'nin eserleri ve anlayışı ile ilgili deneyimleri olan kişilerle görüşme ile toplanmıştır. Çalışma grubu olarak öğrenciler, Üniversite öğretim üyeleri bu konu hakkında Afrika'daki araştırma kurumları ve aşiret (kabile) temsilcileri seçilmiştir. Örneklem olarak amaçlı örneklem türlerinden ölçüt örneklemeye yer verilmiştir. Görüşmeler hazırlanan sorular çerçevesinde araştırmacı tarafından yapılmıştır.

---

<sup>328</sup> Creswell, 2016, 70 Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma Deseni, Yazar: John W. Creswell, Çeviri Editörleri: Yrd. Doç. Dr. Mesut BÜTÜN, Yrd. Doç. Dr. Selçuk Beşir DEMİR. Siyasal Kitabevi-Ünal Sevindik.Kızılay Ankara.s.70

### **El-hadji Salim Souaren'in Hayatı Hakkında Röportaj Soruları**

1. El-hadji Salim SOUARE kimdir?
2. El-hadji Salim SOUAREN'İN akrabası ve ailesi kimlerdir?
3. El-hadji Salim SOUAREN'İN hayatı doğuştan vefata kadar ve yaşadığı dönem hangi dönemdir?
4. El-hadji Salim SOUAREN'İN hocaları kimlerdir? Okuduğu eserleri ve aldığı eğitimi nelerdir?
5. El-hadji Salim SOUAREN'İN talebeleri kimlerdir? Ve yazdığı eserleri hangilerdir?
6. El-hadji Salim SOUAREN'İN İslam'a hizmet için seyahat çıkışı ve diğer din ve inanç mensupları ile ilişkileri nasıldır?
7. Eğitimci olarak El-hadji Salim SOUARE, çocuklar, kadınlar ve halkla ilişkisi veya ilgisi nasıldı?
8. Salim SOUAREN'İN başarılı olmasındaki metot ve yöntemi nelerdir?
9. Salim SOUAREN'İN sizi en çok etkileyen yönleri nelerdir?
10. Eklemek istediğiniz başka konular var mı?

Teşekkürler

# 1. MÜCAHİT MÜRŞİT EL-HADJİ SALİM SOUAREN'İN HAYATI, ESERLERİ VE EĞİTİMCİ KİŞİLİĞİ

## 1.1. El-hadji Salim Souaren'in Hayatı ve Yaşadığı Bölgeler

Batı Afrika'da atalarımızın tarihinde her zaman büyük boşluklar ve fikir ayrılıkları vardır; çünkü atalarımız tarih konusunda çok yazı yazmıyordu; fakat son dönemlerde atalarımız tarihini yazmaya başladı. Bu yüzden El-hadji Salim Souare'nin hayatını konu alan biyografiler ve hikayelerden bazılarının söyledikleri yetersiz kalmaktadır. Bundan dolayı El-hadji Salim Souare'nin hayatı için henüz yeterli kanıt veya kaynak bulamadık, bu nedenle doğumu, ölümü ve yaşı için net bir tarih söyleyemiyoruz. Onun hayatını araştırmak için uzun bir zamana ihtiyacımız olacak. Batı Afrika'da yaklaşık 13-14 ülkede El-hadji Salim Souare'nin torunları ve müntesipleri vardır. Senegalli Abdoul Kader Taslimanka Sylla Kitabunda diyor ki; Gine Konakrinden tarihçi Djibril Tamsir Niane, El-hadji Salim Soure (MS 1500) yılında vefat ettiğini söylüyor, ama Abdoul kader Sylla, bu bilgi yanlış olduğunu söylüyor; çünkü aynı tarihte (MS 1500) yılında El-hadji Salim Souare'nin kurduğu Diakhaba şehrinin içindeki yaşayan kabilelerin çoğu yayılmaya başlamış, yani bu tarihte dağılmışlar ve birçok farklı şehirlere gitmişlerdir ve aynı dönemde Diakhaba şehri yavaş yavaş düşmeye başladı. Diakhaba Şehri, El-hadji Salim Souare ölümünden sonra hemen düşmemiş aksine ölümünden uzun bir süre sonra düştü.<sup>329</sup> Birçok Arap ve Batılı kaynaklarda Diakhaba şehri uzun bir sürede Batı Afrika'da dini ve bilimsel bir şehir veya büyük bir Üniversite olduğu, El-hadji Salim Suare ölümünden sonra bile Diakhaba şehri devam ettiği yer olmaktadır. Bilim adamları ve ilme meraklı insanlar, her yerden Diakhaba şehrine ilim ve dini öğrenmek için gelmişlerdir. Abdoul Kader Sylla diyor ki: “2003 yılında, Diakhaba şehri ziyaret ettiğinde orada yaşlı bir adam vardı, bu şaylı bana dedi ki Mali kralı Soundjataketa ve El-hadji Salim Souare aynı dönemde yaşadığını söyledi. Kral Soundjataketa ise (Ms 1255)'te vefet etti”.<sup>330</sup> Senegalli Cheikh Mbalo Fode Diaby Gassama kitabunda diyor ki: El-hadji Salim Souare (H.542 \ MS 1138) yılında vefat etti.<sup>331</sup> Abdoul Kader Sylla bu mümkün olmadığını söylüyor, çünkü bu iki sözü arasında bir çelişki vardır ve ya Soundjataketa (H. 542')den sonra doğdu. El-hadji Salim Souare

<sup>329</sup> Abdou Kader Taslimanka Sylla, Banî İsrâîl du S n gal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions Publibook s.88

<sup>330</sup> Sylla Abdou Kader Taslimanka, s.89.

<sup>331</sup> Cheikh Mbalo Fod  Gassama, Inhadh Al himan Fizikr man gib al Ab  i wal Adjdad, s. 6.

(1200 veya 1300) arasında yaşadığını inanıyorum diyor.<sup>332</sup> Yani, El-hadji Salim Souare, Soundjataketa öncesi veya sonrası yaşadığı anlamına gelir. Örnek olarak Batı Afrika daki bazı Krallıkları ve dönemlerini gösterelim

1-Ouagadou İmparatorluğu (4. Yy).

2-Gana İmparatorluğu (4.yydan 13.yyy kadar)

3-Tekroure (8.yy dan 14. Yy kadar). Sosso Krallığı (12.yy. dan 13. Yy kadar).

4-Mali İmparatorluğu (13. Yy dan 17. yy. kadar).

5.Songhai İmparatorluğu, Djolof İmparatorluğu (17.yy). Gaabu İmparatorluğu (17.yy. dan 19. yy kadar) Denanke Krallığı (17).

Kısaca Gana imparatorluğu ne zaman ve nasıl düştüğünü anlatacağım Abdoul Kader Sylla diyor ki: Bu geçen dönemlerde, Gana İmparatorluğu Fas tarafından gelen (Al Mourabitoun \ Almoravide \ Almoravid) ve Ouagadou İmparatorluğu'ndaki Zencilerin kralı, Tekroure War Jabi, tarafından düştü. Bu zenciler Djakhankelerin hepsinin ataları olduğu söylenmektedir. Aynı zamanda bu zenciler, Gana İmparatorluğu'nda yaşayan gayrimüslimlerle devletin yıkılmasına kadar savaşanlardır. Sosso İmparatorluğu'nun kralı, Soumaoro Kante, Gana İmparatorluğu'yla savaştı, galip geldi ve onu yönetti; fakat o bir Müslüman değildi. Bütün bunlar Gana İmparatorluğu'nun düşmesinin nedenlerindedir. El-hadji Salim Souare'nin hayatını kaleme alan, Cheikh Moussa Camara, diyor ki El-hadji Salim Souare, ile Sankhe Moussa Cissokho aynı dönemde yaşadı.<sup>333</sup> Francalı Mourice Delafosse, Diakhankeler hakkında birçok şey yazdı, diyor ki, Mali kralı Soundjataketa (1255'te) vefat ettikten sonra, Moussa Son Koroma Cissokho diye bir savaşçısı vardı, Bambougou bölgesinde vefat ettiğini söylüyor.<sup>334</sup> Burada soru soralım El-hadji Salim Souare, Bambougou Bölgesine gelmeden Diakhaba toprağı kimelere ait Moussa Camara diyor ki: Diakhaba toprağı, Bambougou Bölgesinde, Cissokho Kounda diye bir kabile vardı, onlara ait olduğunu söylüyor. Bazı tarihçileri Dabo Koundalara ait diyorlardır. Abdoul Kader Sylla diyor ki Diakhabadaki halkı ise bu Diakhaba bulunduğu toprak Dabo kounda'lara ait diyorlar, ama bulunduğu bölge ve vilayetinin yönetimi ise Cissokho kounda'lara aitti.<sup>335</sup> Gambialı Lamine Sanneh diyor ki: El-hadji Salim Souare ve Soundjataketa (13. Yy. da yaşadılar. Walks, diye bir İngiliz yazar diyor ki: El-hadji Salim Souare (1500)

<sup>332</sup> Sylla Abdou Kader Taslimanka, s.89

<sup>333</sup> Cheikh Moussa Camara, Al jawabs Sahl an ma indi min Akhbar Ah Zagaha, maouscrit s. 1 à l'Institut Fondamental d'Afrique Noire

<sup>334</sup> Delafosse Maurice, Haut Sénégal-Niger, op. Cit., s. 293.

<sup>335</sup> Sylla Abdou Kader Taslimanka, s. 89

yılında vefat etti. Abdou Kader bu mümkün olmadığını söylemektedir. Barth, diye İngiliz yazarı diyor ki: Fouta Djallo bölgesinde yerleşen bazı (Peul-Fula, people) kabileler, Arapların torunları olduğunu ve Fas'tan geldikleri söylüyor.<sup>336</sup> Onlar Fouta Djallo bölgesine yerleşmeden önce Diakha şehrinde El-hadi Salim Souare tarafından yerleştiler. Onların lideri SİDİ ve SERİ'idi. Bunlara Sidiankes Sidiyanke ve Seriankes Seriyanke, diyorlar. El-hadji Salim Souare kökeni de Souninke kabilelerinden olduğunu söylüyor.<sup>337</sup> El-hadji Salim Souare ve Makhan Diaby Cisse de aynı dönemde yaşadılar.<sup>338</sup> Francalı Mourice Delafosse, Kay Makhan Diaby Cisse, Soninkeler'in en büyük ataları ve Gana İmparatorluğun'un kurucusu olduğunu, Kay Makhan Diaby Cisse, ile El-hadji Salim Soare arasında büyük bir benzerliğin olduğunu ve Zenciler için güçlü bir devlet kurmak için uygun bir toprak aramaktaydı, El-hadji Salim Souare de İslam'ı yayılması için uygun bir bölge ve toprak arıyordu. Bu yüzden aynı dönemde yaşadığı iddia edilmektedir. El-hadji Salim Souare Diakhanke halkının lideri ve başkanı olduğu için onu Kay Makhan Diaby Cisse'ye benzetiyorlar. İslam'ı yayılmak amacıyla El-hadji Salim Souare Bambougou bölgesine kadar uygun bir yer arıyordu. Kendi ölümünden sonra ailesi için bir program ve metodu vardı. Şimdiye kadar Diakhanke halkı, El-hadji Salim Souare'nin kendiler için benimsediği metodu ve yaklaşımı sürdürüyor. Makhan Diaby Cisse de Mısır'dan kendi grubuyla birlikte güçlü bir devlet ve geniş bir toprak bulmak için Batı Afırkaya kadar gelmiştir. Gana İmparatorluğundaki tüm Cisse kabilesinin dedesidir.<sup>339</sup>

## 2.2. El-hadji Salim Souare Bambougou Bölgesinde Kiminle Karşılaştı

El-hadji Salim Souare, Moussa Sisokho'nun devletine geldiğinde, Moussa Sisokho kendisi, aile, yönetimin'in yetkisi, gücü, uzun süre devlet ayağı kalması için El-hadji Salim Souare'den dua istedi. Böylece onun için özel bir dua yaptı. Sonra Moussa Sisokho, El-hadji Salim Souare bir şeyhi olarak tuttu ve ülkesinin dini işlerinin yürütme başkanı yaptı. Bundan sonra Souware Kounda kabilesi ve Sisokho Kounda kabilelerin arasında büyük bir ihtiram ve saygı vardır. Cheikh Moussa Camara diyor ki: Bambougou Bölgede'ki halkı Mandingues idi onlar büyük bir ölçüde bölgeye gelen tüm misafirlere saygı duyuyorlar ve onurlandırıyorlardı. El-hadji Salim Souare, bölgeye gelince onu aynı şekilde karşıladılar. Bu bölgede Çifçilik, yeşil, tarım ve geniş tarlalar

<sup>336</sup> Sylla Àbdou Kader Taslimanka, s.90

<sup>337</sup> Delafosse Maurice, Haut Sénégal-Niger t. 1, op. Cit., s. 203.

<sup>338</sup> On remarque gué le nom Cissé au Macina, jadis, était, un nom honorifique gu'on attribuait aux érudits, même S'ils avaient d'autres noms claniques.s.843

<sup>339</sup> Sylla Àbdou Kader Taslimanka.s.93.

ve alanlar çok vardır. Mandingues kabileler ise Diakhanke, Wangara, Dyula ve Soninkelerdir. Djibril Tamsir Niane, diyor ki; El-hadji Salim Souare ölümünden sonra (MS 1500) yani (200 yıl ya da 300) yıl sonra Bambougou bölgesindeki Alimler ve hocalar kendi öğrencilerle beraber bölgeden ayrılmaya başladılar. Aşiretlerin birçoğu Soninke ve Mendingues aşiretindedir. Onlar da El-hadji Salim Souare gibi yerleşmeden uygun bir topraklar arıyormuş. Bazen bir yıl içinde, bazen bir ay da veya yıllarca kalmak için uygun bir bölge arıyorlardı. Djibril Tamsir Niane dedi ki: El-hadji Salim Souare Bambougou bölgeye gelmeden çoktan önce bir rüyada nerede ve hangi memlekkette yerleşeceğini gördü. Bambougou Diakhabadaki etki ve tesiriyle El-hadji Salim Souare 30 yıl Diafounou şehrinde kaldı, Sonra Diafounou güvenli ve sakim bir toprak olmadığından, savaşız bir toprakta yaşamak için, Bambougou bölgesine gitti.

### **2.3. Fas'tan Diakhaba'ya Gelen Peul, Fula, People, Kabileler Kimlerdir?**

Fas'tan Diakhaba'ya gelen Sidiyanke Sidianke veya Seriyanke Serianke, kabileleri, aslında Araplardır, ilk önce Diakhaba'da El-hadji Salim Souare tarafından yerleştirildi, sonra Fouta Djallo, bölgesine gittiler, orada yerleştirdikten sonra El-hadji Salim Souare'den çocuklarını eğitmesi için bir hoca istedi. Sonra onlara oğlunu göndermişti, orada uzun bir süre kaldıktan sonra Diakhaba'ya geri döndü. Bu bilgiden yola çıkılarak şimdiki (Peul, Fula, people) kabilelerin arasındaki bulunan (Séléyabés ya da Seeleyaabe) kabileler, El-hadji Salim Souare, soyundan gelen souarelerdir. Bazı tarihçiler diyorlar ki; Fulanilerdeki Souareler El-hadji Salim Souaren'in gönderdiği oğlumun çocuklarıdır. Bazıları kendisinin oğulları söylüyorlar, (Foulani) kabilerden evlendiği söylenmektedir. Bundan dolayı (Foulani) kabilesindeki bulunan Séléyabés ya da Seeleyaabele El-hadji Salim Souaren'in torunlarıdır. El-hadji Salim Souare ve Mankha diaby Cisse arasındaki benzeri nedir? Abdoul Kader Sylla diyor ki; eğer El-hadji Salim Souare ve Mankha diaby Cisse aynı dönemde yaşadılarsa, o zaman El-hadji Salim Souare (H. 200) yılında doğduğu söyleyebiliriz. Çünkü H. 200'de Gana İmparatorluğun'un kralı Makhan Diaby Cisse idi, aynı dönemde Gana adı da Makhan Diaby Cisse tarafından ortaya çıktı. Al Mourabitoun \ Almoravide \ Almoravid) Gana İmparatorluğu ve Ouagadou İmparatorluğuna girdiler. Böylece Gana İmparatorluğunu devirene kadar onlarla savaştı. El-hadji Salim Souare, Ganada, haçtan döndükten sonra, kralı Kay Makhan Cisse olduğunu söylersek, o dönem bölgede birçok savaş oldu. Bu nedenle El-hadji Salim Souare kendisi uygun bir toprak aramak için Macina Diakha'dan ayrıldı. Bu savaşlara dair elimizde hiçbir kanıt veya net bir bilgi yok, çünkü o dönem bölgede insanları öldürüyordu ve alıp satıyordu. Bütün bu bilgileri

toplarsak ne zaman El-hadji Salim Souare doğduğunu ve öldüğünü bilemiyoruz. Bu yüzden El-hadji Salim Souaren'in hayatı hakkındaki çoğu şey bilmiyoruz, yani bizden birçok şeyi saklıyor. Sonra El-hadji Salim Souare Diakha halkı için çok büyük ve önemli bir şahıstır, büyük ölçüde onurlandırılırlar. Macina Diakha'dan Bambougou Diakhaba'ya kadar onların rol modeli ve lideriydi. Diakhankeler ona “Mbemba Ley Souare” yani “büyük ata” derler.

#### a. Adı Soyadı Doğum Yeri Soyu ve Ailesi

Babasının adı Youssef, lakabı Cisse idi, sonra Cisse lakabı kayboldu. Bazı tarihçiler diyorlar ki; El-hadji Salim Souare Mekke'ye giderken onunla Hacc ibadeti için Mekke'ye gitmek isteyen yolda arkada kalanlar, yoldaki insanlara da geçerken onlara (Souware) at binen gördünüz mü, diye sorduklarında, evet gördük buradan geçtiler cevabını, veriyorlardı ve her geçende evet Souware at binen baradan geçtiğini söylüyordu, böylece lakabı Cisseden Souare'ye geçtiğini söylediler. Abdoul Kader Sylla diyor ki: El-hadji Salim Souare Moritanya'da Beydaniler'den ilim tahsil etti. Macina bölgesinde Djibilla köyünde yaşıyordu. Sonra Bambougou bölgesine Diakhaba ulaşana kadar tüm Macina bölgesini ziyaret etti. Bundan dolayı Diakha bir köy olmadığını söylüyor, yani bir vilayet idi. İçinde birçok savaş olmuştur, bu yüzden El-hadji Salem Souare güvenli bir yer bulamak için kendi köyünü terketmiştir. El-hadji Leke Souare bana Djibilla yerine Djimballadia köyünde dünya'ya geldiğini söyledi.<sup>340</sup> Şeyh Karang Mouhammed Souare kitabında; El-hadji Salim Souare (Sarahouille bazılar Soninke derek) dilini konuşurdu.<sup>341</sup> El-mağribin en uzak köşesinden, okyanusa yakın bir yerden yürüyerek yedi defa hac yaptı ve yedinci hac yaptığı zaman, onların dilinde konuşan bir Hatif onları seslendi ve şunu söyledi: (حجان حجان سريبي كوسيوار ) (كلام أحج لك) Anlamı şu: Ey Hacılar, Ey Hacılar, (El-ablak (الأبلى) atının üzerine binen hacını kabul etti. Bu nedenle Souare lakabı atfedilmiştir. Bazı ravilerden üzerine bir (kağıt ورقة) düştüğünü ve üzerinde Mekke yurdu makamı olmadığını yazdığını, bu yüzden öncekilerin hicretini hicret ettiğini söylediler. Sonra oradan ayrıldı ve eski eve veda etti. Sonra ilk başta (Sahle) bölgesinde yani çölde (Dia) köyünde yaşıyordu, Sonra Macina'ya gitti. Ondan sonra Diafounou'ya geçti, ardından Bambougou bölgesinde (Tropik orman) tarafına gitti. Francalı Charles Monteil diyo ki; Diakhakeler tarafından

<sup>340</sup> Le thème Wangra désigne les commerçants Soninkés et mandingues musulmans.s.93

<sup>341</sup> Elcebu Essafi Min Manakib El-hdaji Salim Souare.s.5

Macina da (Dia) şehri (XI Yüzyıl) (MS 1100'de) kurdu. Bu kral Soundiataketa önce'den idi. Batı Afrika'yı İslam'la tanıştıran Wangara diye bir millet vardı. Onlar insanların görevi eğitim verme, çiftçilik ve ticaret yoluyla İslam'a davet ediyordu. Bunlar Diakhanke, Soninke ve Dyaula, kökenlerdendir. Onların görevi sadece İslam dinini yayılmaktır.<sup>342</sup>

### **b. İslam'a Hizmet İçin Seyahat Çıkışı**

El-hadji Salim Souare, son haccını tamamladıktan sonraki projesi Hicaz'da kalmaktı, ancak Mekke alimleri ona Batı Afrikaya dönmesini söyledi. Bazı tarihçiler rüyada Hz. Peygamberi gördü ve Afrikaya dönmesini emretti. Bazı kabile reisleri diyorlar ki; bu emir (Hatıftan) duydu, yani gökten bir sestan duyduğunu söylemektedir. Sonra kendi grubuyla birlikte Afrikaya geri döndü. Gana'ya gelince Macina bölgesinin halkının çoğunun İslam'ı terk ettiğini gördü veya İslamda kalan müslümanlar çok azdı. Bunun nedeni El-hadji Leke Souare diyor ki; Hacca gidişin ve dönüşün 7 sene sürüyordu ve uzun bir süre olduğu zaman bölgede savaşlar da çoktu, Macina halkın yanında onun gibi dürüst ve güçlü bir hoca olmadığı için halkın çoğu İslam'ı terk ettiler. Şeyh Karang Mouhammed Souare diyor ki; Hacdan döndükten sonra Macina bölgesinde büyük bir ülke olan ilk karargahına Dia varıncaya kadar ülkeyi gezdi, sonra Bambougou Zagha'ya gitti ve halkı onu karşılayıp saygıyla karşıladı ve oraya yerleşti. Beni Fulani de dahil olmak üzere 70'den fazla kabile İslam'ı benimsedi.<sup>343</sup> Charles Monte; El-hadji Salim Souare'nin seyahatlerinde, eşlik edenleri, Sala Kebe, Baba Camara ve Aboullaye Marega yanında bütün Soninke kabileleri vardır. Bu kabilelerin Sayısı100'den fazla olduğu söylendi. Bazıları 600 idi. Bazıları 30.000 bin ve üzeri diyorlar; ama bu kaynak Abdoul kader Sylla yanlış bir kaynak olduğunu söylüyor.<sup>344</sup>

### **c. Salim Souarenin Başarılı Olmasındaki Metod Ve Yöntemi**

El-hadji Salim Souare siyaseti Sevmezdi veya karışmazdı, onun işi insanları İslam'a davettir. Kılıçla hiç savaşmadı, ancak o şekilde İslam'a çağırıyordu. Macina'da Almoravide \ Almoravid) Al Mourabitounlar gibi cihatçılara ve savaşçılara karşıydı, onlara her zaman savaşmamalarını teşvik ediyordu. Bilakis insanlara güzel ahlakı ve İslam'ın özellikleri göstermeleri gerektiğini söylerdi, çünkü ona göre Macina halka

<sup>342</sup> Sylla Àbdou Kader Taslimanka.s.93.

<sup>343</sup> Elcebu Essafi Min Manakib El-hdaji Salim Souare.s.4.

<sup>344</sup> Sylla Àbdou Kader Taslimanka, s.99.



İslam'a getirme yolu savaş değildir, güzel Ahlakı göstererek veya yaşamaktır. Bu yüzden İngilizler onun metodu neredeyse Souwares tradisyon diyorlar. Fildişi Sahili'nde (Dyula ya da Juula) halkının hayat kültürel dini metodu ve yaşam tarzı El-hadji Salim Souare'ye atfediyorlar, aslında onların çoğu Diakhanke kökenlidir. Bu yüzden onlara da savaşmadan islama davet yapıyordu. El-hadji Salim Souare'nin yolu ve yöntemini tuttular. Diakhanke ve Dyula halkı bu yöntem kendiler için çok önemli olduğunu söylenmektedir. Dyula halkı (Diakhaba) şehrinden geldiklerini söylüyorlar. Bu nedenle Diakhake ve Dyula kabileleri neredeyse bu yöntemi tercih ederler. Dyula, kelime ise ne demektir? Kendileri dilinde ve Diakhanke dilinde tacir anlamına gelir. Yani o dönemden beri El-hadji Salim Souare, grubundaki tacirleridir. Şu an Fildişi sahil, Bourkina faso, gibi ülkelerde bulunmaktadır. El-hadji Salim Souare Hac dönüşünde, Macina'da savaşmadan İslam'a davet ederek teşvik ediyordu, ama oradaki bulunan hoca ve davetçi gurupları onu dinlemeyince aşiretini toplayıp Macina'dan, Diafounou bölgesine gittiler. Diafounou bölgesinin halkı Soninke kabileleri idi ve Soninke dili konuşurdu, dolayısıyla El-hadji Salim Souare Diafounou da Soninke dili konuşuyordu, bu yüzden Salim Souarenin dili Soninke dili olabilir denilmektedir. <sup>345</sup> Cheikh Mbalo Fode Diaby Gassama diyor ki; El-hadji Salim Souarenin dili Arapça'dır, Soninke dili değildir; ancak Soninke dili Diafounou da konuşmaya başladı. <sup>346</sup> Lamine Sanneh diyor ki; El-hadji Salim Souare 4 hanımı ve 4 oğlu var, oğullarının adı; Ousmane, Youssuf, Fabou, Fodie. Bazı tarihçiler de 10 tane oğlu olduğunu söylüyorlar. El-hadji Salim Souare Diafounou'da 30 yıl kaldı. Sonra birçok insan onun aracılığıyla İslam'ı benimsedi; ancak savaşlar ve problemler nedeniyle, Diafouno'da tatmin olmadı ve istediğini elde edemediğinde Diafounodan ayrıldı; çünkü onun yolu ve metodu savaşmadan İslam yaymaktır. Bu yüzden tarihçiler Batı Afrika'da bu metodu, getiren El-hadji Salim Souare olduğunu söylüyorlar veya dönem, Batı Afrika'da İslam'a davetindeki yöntem iki temel anlayış vardır: 1- Cihatçılar; yani güç ve savaşla İslam'ı yayılıyordu. Bunlar krallar ve farklı gruplardır. 2-(Souares tradisyon derler), yani El-hadji Salim Souaren'in metodu ve yöntemidir, insanlara İslam'ı güzel ahlâkla, çiftçilik ve ticaret yolunda anlatmak ve yayılmaktır, böylece onlara islama benimsemeye teşvik ederdi veya Allah yolunun ne olduğunu göstermesi, helal yemek yemeyi ve yedirmeyi

---

<sup>345</sup> Sylla Àbdou Kader Taslimanka, s.94

<sup>346</sup> Le cheikh Mbalo Fodé pense que les Diakhakés adoptèrent la langue soninkée après leur émigration au pays des Soninkés.s.85

tavsiyede bulunmasıdır. <sup>347</sup> Abdou Kader Sylla diyor ki, El-hadji Salim Souare, Diafouno bölgesinde ikamet ettiğine dair elimizde yeterli bir bilgi yoktur. Mesela ne zaman Diadan Macina'ya gitti? Sonra ne zaman Diafounou'ya gitti. Diafounou'ya hangi amaçla gitti? Bu dönemde Diafounouda neler oldu? Neden Diafounodan ayrıldı ve ne zaman Diafounoudan Bambougou bölgesine gitti? Abdoul kader Sylla: Biz bu Soruları daha bilmiyoruz? Bu bölgeler de yanyanadırlar, mesala Diafounou, Bambougou yanındadır. Macina da Diafouno'nun yanındadır, üç tane farklı bölgelerdir. (MS 1100) El-hadji Salim Souare aşireti ve ailesi için uygun ve sakin bir toprak aramak için ğrencileri farklı birçok bölgelere gönderdi. Sonra Bambougou bölge uygun bir bölge olduğu, İslam'ı zayıf ve Müslüman az ve güçlü olmadığını duyunca oraya gitti. Gambialı Lamine Sanneh (MS 1100). Bambougou'da İslam'ı getiren ve tanıtan kişi (Mandingues) kabilesinden Abba Manko adlı bir savaşçıdır. <sup>348</sup> Yani Al Mourabitounlar Gana devletin başkentine (Koumbi Saleh) saldırmasının ardından Gana İmparatorluğu'nda İslam'a geçenler, bu bölgelere gidip İslam'ı anlatıyordu, Abba Manko da bunların biriydi. Al Mourabitounlar sadece başkente saldırdılar, başkentin dışında gitmediler, ama Diakhankeler Bambougou bölgesine, mal mülk ya da İslam'a benimsemek için değil, barış ve güvenlik için göç ettiler. Bnudan dolayı Moussa Sisokho ve El-hadji Salim Souare aynı dönemde yaşadığını söyleyen Moussa Kamar'ın sözlerini biraz doğrulayabiliriz; çünkü Moussa Sisokho, Bambougou bölgesinin valisiydi.

#### **d. Geçmişten Günümüze Salim Souarenin Etki ve Tesiri**

Onun metodu ve yaklaşımı, savaşmadan, barış içinde insanlara İslam'ı anlatmak, ilim öğretmek, vaaz vermek ve din eğitmesi idi. Bundan dolayı Bambougou bölgesinin güvenliği, zengin, altınlar çok, huzur bir bölge olduğu, arazisinin geniş, tarım, hayvancılık, yeşillik, ticaret için uygun, bereketli bir toprak, haberi duyulunca rahat bir şekilde Zorluk çekmeden veya yorgunluk olmadan yaşayabilmek için hemen oraya geçti.

#### **2.4.El-Hadji Salem Souaren'in Eğitim Temelin Metodu**

El-hadji Salim Souaren'in eğitim temelinin metodu, önce Yüce Allah Teâlâ'nın tek olduğu isbât etmek, bütün ibadetleri Allah'a mahsustur, insanlara faziletli, erdemli,

<sup>347</sup> Sylla Àbdou Kader Taslimanka, s.96

<sup>348</sup> Sylla Àbdou Kader Taslimanka, s.97

güzel ahlak, iyi davranılmayı teşvik etmek, Allah'ın yolunda Hayat geçirmek, savaşmadan İslam'a davet etmek ve hayatta geçirebilmek için bütün çabaları göstermek, bu yüzden sakin bir bölgelerle yakından ilgilendi. Bundan dolayı Bambougou bölgesinde yerleşmeyi tercih etti.

#### **a. Diakhaba Bambougou Neresindedir?**

Charles Monteil diyor ki; Diakhaba Bafing nehrine yakındır. Etrafında 10 tane Diakhanke köyleri vardır, bu köylerin ortasındaydı ve başkenti veya Diakhaba'daki on kabile ait olduğunu söylüyor, yani Diakhankeler kebileler 10 tane diyor. Bunlar Cuma namazı, dua ve farklı programlar için Diakhaba'ya geliyordu, ancak bu doğru olmayabilir, çünkü Diakhaba'daki kabileler 10'dan fazla idi. Slimane GASSAMA da 40'tan fazla kabileler vardı, El-hadji Leke Souare kendisine söylediğini söyledi. Charles Monteil diyor ki; Senegal'in kuzeydoğu bölgesinde İslam'ı tanıtan Müslümanlar Bafing Nehri, tarafından çiftçilik için gelen Wangra milletidir.<sup>349</sup>

#### **b. Diakhaba'daki Kabileler**

Abdou Kader Sylla diyor ki: bu isimler Diakhaba'daki bazı kabilelerin isimleridir: Önce Souare Sambakhéssa, Fadiga, dibasi, Saho, Diekhete kaba, Fohana girassi, Dramme Kandie, Sylla, Diaby Gassama, Mayga, Camara, ve Toure. Bunun dışında başka kabileler de vardı, ama en meşhur olanlar ve din bakımından en güçlü ve en eski kabileler bunlardır.

#### **c. Diakhankeler ve İslam**

Diakhankeler din açıdan her şeyden üstün koyuyorlar, sonra güzel ahlakı ikinci sırada geliyor. Diakhankeler dünyalı, Mal, mülk, şöhret, meseleleri umurlarında değildi. Onlar çalışmak ve züht ile tanınırlar. Diakhaba Şehrin kuruluşun temeli ilim tahsile dayanılır, bu yüzden Diakhankelerin kültürü yüzde %90 dinden alınmıştır. Kendilerini başkalarından üstün görmeye bağlı değildir. Abdou Kader Sylla şunları söyledi: Diakhaba Şehri bilgi aramak için kuruldu, Ekonomisi çok iyiydi, yoksulluk yoktu.<sup>350</sup>

#### **d. Diakhaba İdare Sistemi**

Diakhaba'da El-hadji Salim Souare tarafından yapılan düzen 1-Souare Counada mahallesi, Diakhaba şehrin halifeleri, yöneten, Eğitim yönetimi yürüten, Ulu Cami'yi, medreseler de ders veren hocaların bulunduğu mahalledir. Şehrin siyaseti ve bölgede

<sup>349</sup> Le thème Wangra désigne les commerçants Soninkés et mandingues musulmans.s.93

<sup>350</sup> Sylla Àbdou Kader Taslimanka, s.99.

barış için her bir yönetimden veya devlet padişahlarından gelen herhangi bir delegeler ve Diakhaba'ya bir ihtiyaç uğruna gelirse ilgileniyorlar. Bu Mahallede El-hadji Salim Souare'nin ailesi, köleleri, öğrencileri ve ona yakın yoldaşları yaşıyordu.

#### **e. Fofana Guirassi Counda**

İkinci Mahalle Fofana Guirassi Counda, Diakhaba'da önemli bir yeri vardı. Diakhaba'ya gelen bütün turistler, ya da seyahat edenler, Ekonomi ve Eğitime organize ve düzen verenlerdir. Yani Diakhabaya gelen tüm Öğrenciler, Tüccar, seyahat edenlere misafirlerle ilgileniyordu. Mesela yiyeceklerini, yatacak yerlerini ve giyecekler gibi alanlarla ilgileniyordu.

#### **f. Diakhite-Kaba**

Diakeite Kaba kabilesi Diakhaba da büyük bir sorumluluğun vardır. Diakhaba da bütün Toplantılarda başlarken dua ile açan ya da başlayan veya Diakhaba Halkının tüm Munasebelerin başında, dini programlarda, kültür, Kur'an Hatimi bittikten sonra dua okuyordu. Sonra bu şekilde El-hadji Salim Souare Diakhaba'daki yönetim sistemi kabileler arasında dağıtmıştı. Her mahallede Diakhaba'daki düzeni korumak için halife tarafından bir reis veya temsilci vardır; çünkü halife yalnızca Souarelerden oluyordu. Şehirde Herhangi bir sorun çıksa, bu sorunu çözmek için, tüm aşiret reislerini kadiya çağırıyordu ve şehrin sorunları bu şekilde çözülmüyordu. Her mahallede kendi reisin danışmanları da vardır. Diakhaba halkı arasında herhangi bir sorun ve anlaşmazlık çıkarsa, mevzu kadiya gelmeden, çözümü danışmanların tarafından halletmeye çalışıyordu. Bu yüzden bu dönem bumbougou bölgesinde bütün şehirlerden ve köylerden en gelişmiş sistem ve üstün olan, Diakhabadaki El-hadji Salim Souare'nin sistemidir. Diakhaba Sistemi olduğu Şehirler Fouta Touba Gine Konakirinde Fouta Djallon bölgesindeki -Fouta Touba şehri, aynı sistem ile, Karang Mokhoba Diaby-Gassama ve yoldaşların tarafından kuruldu. Burada El-hadji Salim Souaren'in sistemin kopyası vardır. Karang Mokhoba Diaby-Gassama kimdir ve gerçek adı, nedir? Salim Diaby-Gassamadır. El-hadji Salim Souare Diakhankelerin büyük atası olduğu için babası, Salim Souare adını verdi. Cheikh Mbalo Fode Diaby Gassama, Karang Mokhoba Diaby-Gassaman'ın torunudur. Fouta Touba sistemi Diakhaba sistemin

aynısıdır. Diakhaba'da hala ücretsiz eğitim veren bazı kabileler vardır ve bütün Diakhanke şehirlerinde aynı sistemi vardır.<sup>351</sup>

### **g. Goundiourou Şehri**

Diakhaba'dan göç eden Dramme kounda aşireti, Senegal ve Mali arasında bulunan Boundou bölgesinde Goundiourou Şehrini kurdular, Meşhur bir şehir idi. Alimleri çoktu. 1886 Portekizliler tarafından düştü. Portekizliler ve Diakhankelerin arasında güçlü bir barış ve anlaşma vardı. Bu nedenle Portekizliler altın satın almak için Goundiourou şehrine geliyordu; ama sonunda Diakhaba şehri düştüğü gibi, Goundiourou da Portekizlilerin tarafından (MS 1886) saldırılarla düşer. Goundiourou da Mouhamed Lamin Dramme diye bir adam vardı. Senegal'de sömürgecilikle savaştı, fakat El-hadji Salim Souare savaşa karşı olduğu için, Diakhankeler ona yardım etmediler ve yaptığı bu savaşta da aynı fikirde değildilerdi. Bu yüzden sömürgecilerle savaşmak için Soninke ve başka kabileler ile ittifak etti ve savaştı. Sonra (MS 1887) yılında Gambiya'da Portekizliler tarafından öldürüldü. Diakhankeler Mouhammed Lamine Dramme ve Fodie kaba doumbouya, diye biri vardı, o da Mouhammed Lamine Dramme gibi cihat yaptı. Bu yüzden Diakhankeler onların hakkında çok şey anlatmıyorlar. Diakhaba barış ve ilim merkezi bir şehir olarak kuruldu; çünkü bölgede her yerde savaş vardır. O yüzden bu metodu hala Diakhankelerin şehirlerinde ve köylerinde yaşatmaktadırlar.<sup>352</sup>

### **h. Diakhaba Alimleri Ne Nasıl Kurdu**

Diakhaba'da alimler, evliyalar, arifler, salih kimseler, yani Allah dostuları çoktu. Bambougou bölgesinde İslam'ı benimseyenler, bu alimlerden eğitim alıyordu. Pek çok alim ve ilime merak insanlar, eğitim ve öğretim sistemi öğrenmek için Diakhaba'ya geliyordu. Sonra Diakhabadan ayrıldıktan sonra Salim Souare'nin yaklaşımı ve yöntemi üzerine meclislerini ya da medreselerini kuruyordu. Bu nedenle Batı Afrika'da Diakhankeleri seven çoktur ve onurlandırıyor. Bir Diakhanke ilim sahip bile değilse ona saygı gösteriyorlar ve seviyorlar, El-hadji Salim souareden başlıyor, sıkıntısız güzel ahlak barış içinde yaşamak vs. Abdoulaye Bathily diyor ki: Batı Afrika'da Diakhaba şehri, ilim, ekonomi, din, satın alma, ticaret ve okuma merkeziydi. Mali ve Senegal, gibi ülkelerden, her yerden insanlar gelirdi ve El-hadji Salim Souare çok akıl kullanırdı,

<sup>351</sup> Sylla Àbdou Kader Taslimanka, s.112

<sup>352</sup> Sylla Àbdou Kader Taslimanka, s.123

zeki, uzman, kültürlü ve önemli bir kişiydi. Dünyayı, güzel gezdi, özellikle Batı Afrika'da birçok bölge, köy, şehri ziyaret etti. Oralardaki bulunan halkı, kabileleri, kültürü, geleneği ve davranışları çok iyi biliyordu. Bölgedeki birçok insanla güçlü bir irtibatı ve ilişkisi vardı. Bu yüzden Diakhaba Şehir kurulmadan önce uzun bir sürede düşündü taşındı inceledi ve araştırdı, sonra Diakhaba'yı kurdu. <sup>353</sup> Diakhaba'ya gelen ziyaretçiler bütün Diakhabankeler ve El-hadji Salim Souaren'in Muntesipleri, her sene 11 ülkeden Diakhaba'ya Elü-hadji Salim Souarenin mezarına ziyaret için geliyorlar, orada hatim yapıyorlar, Diakhankeler kendi dilinde buna "Fidawo" Arapça'da (Fidye فدية) derler

### 1. Diakhaba Şehrin Adı Nasıl ve Ne Zamana Konuldu?

Diakhankeler hala kökenleri unutmadılar. Abdou Kader Sylla diyor ki; El-hadji Salim Souare Bambougou Bölgesine vardığında, Diakhaba'nın bulunduğu yere gelince elindeki Asa'sı konuştu, sonra El-hadji Salim Souare (Diakha diannemou) demiş, yani o zaman memleket burasıdır buyurdu. O yüzden bazı Diakhankeler Diakhaba adı buradan geldiğini söylüyorlar. Bazı tarihçiler bu isim El-hadji Salim Souare tarafından konuldu. Bazılar ise Gana İmparatorluğu'nda Macina Bölgesinden geldiği (Dia) köyünü unutmamak için Diakhaba'ya bu adı verdi. Diakhaba köyü küçük bir ülke gibiydi ve sadece El-hadji Salim Souare tarafından yönetiyordu. <sup>354</sup> Abdoulaye Bathily diyor ki: Diakhaba şehri, Damanne şehri kurulmadan önce kuruldu. Dramanne şehri ise (XIV yüzyıl) (MS 1.300) sonunda ve (1.400) başında kuruldu <sup>355</sup> Philin Curtin diyor ki: Diakhaba şehri (1975-1385 – 1650) tarihinde kuruldu. <sup>356</sup> Charles Monteil: El-hadji Salim Souare Diakhaba'ya gelmeden önce Macin'den gelen Dia halkı tarafından kuruldu ve El-hadji Salim Souare Diakhaba'ya geldikten sonra meşhur olduğunu söylüyor. <sup>357</sup> Ama Abdou Kader Sylla diyor ki: Diakhaba El-hadji Salim Souare tarafından kuruldu ve daha doğrusu Diakhaba şehrinin kurucusu ve adı veren de kendisidir, Bazı tarihçiler diyorlar ki, El-hadji Salim Souare, Diakhaba kurucusu değil, ama biliyorlar ,ki ancak Diakhaba Salim Souare gelişinden sonra onun tarafından meşhur oldu. El-hadji Leke Souare diyor ki: Diakhaba'nın ilk adı Kokila' idi. Bu dönem

---

<sup>353</sup> Bathily A., Les Portes de l'Or: le Royaume de Galam (Sénégal) de l'Ère musulmane au Temps des négriers (VIIIe siècle, p. 100.)

<sup>354</sup> Sylla Abdou Kader Taslimanka, s.104

<sup>355</sup> Sylla Abdou Kader Taslimanka, s.102

<sup>356</sup> Bathily Abdoulaye, Les Portes de l'Or: le Royaume de Galam (Sénégal) de l'Ère musulmane au Temps des Négriers (VIIIe siècle, s. 118.

<sup>357</sup> Le thème Wangra désigne les commerçants Soninkés et mandingues musulmans.s. 93

buralarda Dabo kounda ve Sisokho kounda, kabileleri yaşıyordu, ama Müslüman değillerdir. Sonra El-hadji Salim Souare ve ailesi Bambougou bölgesine gelince aralarında yerleşmeyi kabul ettiler. El-hadji Salim Souare Diakhaba'ya gelince planı için uygun bir yer oldu, sonra Diakhaba da kalmak için Dabo kounda ve Sisokho kounda kabilelerle anlaşma yaptılar.

#### **i. Diakhaba'da Yerleşince Yapılan Anlaşma Şartları**

Bambougou bölgedeki halkın çoğu Müslüman olmadığı için, onlardan Aşiretini korumak için gayrimüslimlerle aynı yerde yaşamamak ve karışmamak tercih etti. Sonra onlardan ayrı ve uzak bir yer seçti. Bu yüzden Diakhankeler bir şehir kurarken gayrimüslimler varsa, ayrı yerleşiyordu. Sebebi şu İslam'ın ahlakı korumak ve muhafaza etmek için gayrimüslimlerle aynı yerde yaşamıyordu. O dönem Bambougou bölgesinde Müslümanlar vardır, ama çok azdı ve güçlü değillerdi. Sonra Bölgede El-hadji Salim Souare tarafından İslam yayıldı ve yüzlerce aileler İslam'ı benimsediler.

#### **j. Diakhaba'daki Anayasa**

1: El-hadji Salim Souare Bambougou Bölgesine gelince, bölgedeki halkıyla yerleşme konusunda anlaştı. 2: Anlaştıktan sonra, Macinadan kendi asıl memleketi ve kökü (Dia) köyü unutmamak için şehrine (Diakhaba) adını verdi. 3: Bambougou krallarının siyaseti ve egemenliği, Diakhabada ve Diakhabaya bağlı olan tüm köylerde geçersiz olacak. Diakhabadaki siyaseti düzeni ve egemenliği de hiçbir kral veya bölgedeki valilerin, karışmayacağını ittifak ettiler, Diakhaba şehrinin yönetimi ve egemenliği, El-hadji Salim Souare'ye aid olacağında anlaştılar. 4: Bambougou kralı Diakhaba halkından vergi alınmıyacak. Bunun nedeni şu krallar Müslüman olmadığından dolayı ve Müslüman gayrimüslimlerden üstün olduğu için onlara vergi vermeyi istemiyor. 5: Bir Mülteci Diakhaba'ya sığınma talebi için geliyorsa, ailesinden mi kaçtı, yoksa bir kraldan mı? Kim olursa olsun ister suçlu ister suçsuz, teslim edemeyeceğini anlaştı. Batılı alimleri ve yazarları yazıyorlar ki: Diakhaba'ya gelen bir mülteci, kralın kızı veya oğlu bile öldürüp sonra Diakhaba'ya gelirse, kral Diakhaba halkı, korkusuyla onu almaya cesaret edemiyordu. Bölgedeki Hırsızlar ve eşkiyalar yolda Diakhaba halkını tanıyınca veya gördüğünde onlardan uzak duruyor, yollarını kesmiyordu. Onlar Allah'ın dostlarının memleketlerinden olduğunu söylüyorlar. 6: bütün Krallar ve Valiler, Diakhaba şehrinde bir ihtiyaç olduğu zaman, yönetenler tarafından iletişim kuracak ve temsilciler aracılığıyla olacaktır; yani bir heyet

gönderecekler. Tarihçi Mahmoud Kaati diyor ki: Tombouctou, ya da Timbuktu, Diakhaba gibiydi. Yönetim şeklinde, kadı ve hâkimi de vardı. (MS 1.600 ile 1.700) arasında yazdı.<sup>358</sup> Diakhaba meşhur bir şehir idi. İçinde hocalar, alimler ve evliyalar çoktu, Bölge halkı Diakhaba Halkı'na saygı gösteriyordu ve kutsal bir şehir olduğunu inanıyordu, Diakhaba'da tüm yetki Halife'ye aittir, arka planda Halifeden izin olmadan meçhul bir güç Diakhaba'ya giremezdi; çünkü orada Allah dostlarının şehri olduğundan dolayı izinsiz girmekten korkuyordu.<sup>359</sup> Abdoul kader Sylla diyor ki: Bu yaklaşım ve kanunu hala Diakhankelerde devam ediyor, mesela; Senegal, Gambiya, Gine konakri vs. İbn Batouta diyor ki: Macina Diakha'daki Diakhankeler erken dönemde İslam'ı benimsediler ve kendine özel bir hakimiyeti vardır, Macina krallarının yönetimini tanırlardı. Bunu yanında kendilerinin de bir düzeni vardı. Macina bölgesinde savaş çok olduğu için El-hadji Salim Souare Dakhaba, şehri ilim, huzur ve özgürlük bulmak için kurdu.<sup>360</sup>

#### **k. Diakhaba İktisat Durumu Nasıldı**

Mézières diyor ki: Diakhankeler tarım alanında uzmandır, güçlü bir şekilde ekiyorlardı. Tarlada köleler ve öğrencileri çalışıyordu. Kendileri ilim, eğitim ve ders vermeye daha çok ilgileniyordu. Dindar insanlardır. İslam'a davet etmek için, her şey yaparlardı, çabalar gösterip, insanlara yaşantılarıyla tarzı ve eylem yönü göstermeye de çalışılıyordu. İslam'ı yayılmak ve çiftçilik için göç ederlerdi. Bu yüzden Diakhankeler ve Dyula, halkı, tarım ve ticaret sayesinde, diğer halklardan daha zengindi. Elllerinde inekler, koyunlar ve sığırlar vardı. Et, Balık, tuz, süt, sağlıklı ve önemli ağaç yaprakları kullanıyordu. Diakhabadaki ticareti çok iyi ve kolaydı. Elbiseler, (Cauris, Kokiya) altın, gümüş, satıyordu.<sup>361</sup>

### **2. 5. El-hadji Salim Souare'in Bıraktığı Mirası**

-Metodunu; yani Eğitim sistemi -Camisi, Şehrin Ortasındadır, yanında -Mezarı vardır. Soro ağacı, ders verirken bu ağacın altında oturuyordu. -Mama Kala, bir su havuzudur. Yani elindeki Asanın konuştuğu yerdir. Abdoul kader Sylla dedi ki: El-hadji Batı Afrika'da sömürgeciler gelmeden önce veya geldikten sonra da El-hadji Salim Souarenin yöntemi benzeyen bir sistem yoktu. Yolu, helal yemeyi yemek, haram

<sup>358</sup> Kaati Mahmoud, Tarikh El Fattaach), s.97

<sup>359</sup> Idem.s.98

<sup>360</sup> Sylla Àbdou Kader Taslimanka, s.110

<sup>361</sup> Boilat David (abbé), Esquisses sénégalaises, s. 416



yemeden uzak durmak. İlimi sevmek, aramak, öğrenmek, kralların ve padişahların sevgisinden uzak durmak, aynı zamanda onlarla yaşayabilmek, ancak işlerine fazla girmemek ve karışmamayı tercih ederdi. Şeyh Karang Mouhammadou Souare diyor ki: torunları ve zürriyetleri arasında âlimler, fakihler, zenginler ve hakimler vardı, onlarda ilim, nur, takva ve velayet sabit idi. Yargıya gelince (yani devlet işleri), o bir iktidar ve mülkiyet dalıdır, biz onu istemiyoruz, başkalarına bırakıyoruz. Dinde gerekli olsa da entrikadan şüphelenilir.

#### **a. Diakhaba Sistemi Davem Eden Şehirler**

Goundjourou, Dide-koto, Toumboura, Bani İsrâël, Fouta Touba, Djelani. Bu şehirlerde Allah'ın dostları çok olduğu için İnsanlar bu şehirlere ve benzeri köylere dua istemesi için onlara gidiyordu. Abdoul kader Sylla, İbn Batouta hakkında şunu diyor; <sup>362</sup> Bu tarihte İbn Batouta şunları söyledi: (1304-1377). Diakhankeler dindar insanlardır. Erken zamanda İslam'a girdiler, ilim aramak için çok çabalar gösteriyorlar. <sup>363</sup> Moussa Camara diyor ki: Boundou Bölgesinde din ile tanınan dindar ve ilmi önemseyen bir Diakhanke kabilesi vardır. <sup>364</sup> Lamine Sanneh diyor ki: Diakhankelerin kökü Soninke kabilesinden olduğu söylüyor, din ilim, barış, tarım ile ilgileniyorlar. Bu şekilde yöntemleri Batı Afrika'da her yerde yayıldı. El-hadji Salim Souarenin ideoloji tarzıyla büyük şehirler, köyler ve ilim meclisleri kuruldu, birçok insan bu metod ve anlayışı İslam'ı benimsediler. Bu metod Batı Afrika'da İslam'ın yayılmasının en büyük nedenlerinden biridir. Bu yönden Batı Afrika'da (Fula, people) kabilesi ve benzeri grupların savaşları başlamadan önce gerçekleşti; <sup>365</sup> yani çok eskidir. Abdoul kader Sylla diyor ki: İnsanlar Kur'an-ı Kerim'i tefsir yapmak için Diakhaba'ya gelirlerdi. Slimane GASSAMA diyor ki: Mali'deki (Djeli / Griot ya da tarihçiler) diyorlar ki, Kanko Musa yani Kral Mansa Moussanın, Moussa Souare diye bir şeyhi vardı, ona dua istemeye giderdi, Mansa Moussan'ın özel bir şeyhiydi, dönemin Kralları da Diakhanke Şeyhlere aşırı derecede saygı duyuyordu veya uzun taht da kalmak için, dua ve Muska istemeye gidiyordu, Krallar şunu diyordu, yani Diakankelerin muskaları sihirbazlarıkinden daha güçlü ve sağladı ve o muskaları çok önemsiyor ve güveniyordu. Çünkü Krallar Diakhakeler tanımadan ve baöbougou bölgeye gelmeden

---

<sup>362</sup> Abdou Kader Taslimanka, s.123

<sup>363</sup> İbn Batouta, s. 399. N.B.: L'auteur parle ici des habitants de la localité de Zagha (Diakha), et non de la communauté appelée au-jour'd'hui Diakankée

<sup>364</sup> Moussa Camara, Al jawabs Sahl an ma indi min Akhbar Ah Zagha, s. 5.

<sup>365</sup> Lamine Sanneh :The jakhank muslim clerics a religious and historical study of İslam in Sénagambia, s. 2

Sihirbazlara dua istemeye gidiyordu, sonra Diakhankeler tanıdıktan sonra sihirbazlardan uzak durdular.

### **b. Diakhankelerin Faaliyetleri**

Gittiklerin her yerde Cami yapıyorlar, medreseler, ilim meclisleri kuruyorlar, insanlara vaaz veriyorlar, öğrencilere ders veriyor, ticaret ve çiftçilik yapıyorlar. Bu nedenle o dönem Batı Afrika'da Diakhankelerin hocaları ve alimleri diğer milletlerden daha çok oldu; çünkü çoğu zamanda ilimle meşgul oluyorlardı.

### **c. Eğitimci Olarak Salim Souare**

El-hadji Salem Souare'nin ideolojisi nedir? Önce Şeriat, ilim aramak ve sevmek, barış, büyük cihadı, yani nefis terbiyesi her yerde adalet yayılmak, güzel ahlâkı yaşatmak, din eğitimi vermek, insanlara vaaz ve vaîd vermek, kötü huylardan uzak durmak Yardım yapmak, sevmek ve teşvik etmek. Lamine Sanneh Diyor ki: Diakhankelerin kültürü sonunda İslam dininden alınmış bir kültür oldu. Bu yüzden Batı Afrika'da daha yaygın ve insanlar tarafından daha çok benimsenen ve seven bir kültür oldu. Bu kültür Araplarla beraber ve tüm zencilerin kültüründen daha çok meşhur ve önüne geldiğini söylüyor. Kendilerinin aralarında ve başkalarıyla savaşıyordu. İki grup arasında ne zaman bir sorun çıksa, insanlar bu sorunu çözmek için Diakhankeler çağırıyordu. Dolayısıyla bu yaklaşımdan söz edilirse doğrudan söylenir ki, Diakhankelerin yöntemidir.

### **d. Diakhankelerin Cihadı Nasıldı?**

Sadece iki kişi cihad yaptı onlar. 1-(Mouhammed Lamin Dramme) MS 1887'de Öldü. 2-Fode Kaba Doumbouya, MS 1901'de öldü. Bunlar El-hadji Salim Souarenin yöntemi karşı geldiği için Diakhankeler bunlar hakkında çok şey anlatmıyorlar. Wilks, diyor ki Diakhankeler savaştan çok nefret ediyorlar. Abdoul kader Sylla diyor ki: Bir süre sonra Diakhaba şehrinde ilim öğrenmek çok azaldı; çünkü Diakhaba'daki Alimleri ve İlim adamları, meclisleriyle birlikte başka yerlere göç ettiler. Sonunda Diakhabada fakirlik ve cahillik çoğaldı, böylece şehrin heybeti kaybolmuş.

## EĞİTİMCİ KİŞİLİĞİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞME BULGULARI

### 1- El-hadji Salim Souare Doğmadan Önce Hakkındaki Olan Vakaları ve Annesinin Durumu

Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerimize olsun. İlk önce bu başlık altında El-hadji Salim Souare doğmadan önce annesi hakkında meydana gelen vakalar ve büyük kerametleri anlatacağız. Dedğim gibi El-hadji Salim Souaren'in hayatı hakkında detaylı ve parça parça bilgiler vermekteyiz. Batı Afrika'da Bazı kabile reisleri annesi hakkında şunu söylüyor; önceden annesinin adı Aişetu Houlle Soudouroudur, hamile iken üzerine hiç yağmur dokunmadı. Bü yüzden hanımlar yağmur yağdığı zaman elbiselerini ve eşyalarını yağmur dokunmasın diye annesine veriyordu. Gine Konakir'inden El-hadji Leke Souare –Allah ona rahmet eylesin- bana şöyle dedi; El-hdaji Salim Souaren'in annesi hamile iken üç yıl rahminde kaldı. Macinadaki halkı bunu duyunca çok şaşırtılar ve bu çocuk için bir keramet olduğunu söylüyorlar. Annesinin ablaların evlendikten sonra uzun bir zaman kalarak çocuk olmuyor sonra El-hadji Salim Souare mubarek bir çocuk inandığı için annesine djakhankelerin dilinde (Fe) denilen bir alet içinde buğday koyup Aişetudan duâ ve bereket istemek için ziyarete giderlerdi ve annesine verirlerdir. El-hadji Salim Souare hakkında bunu gibi hikayeler ve kıssalar Batı Afrika'da çok yerde bulunmaktaydı. Özellikle Salim Souare tanıdığı milletlerde yaklaşık 10 ülkede onun torunları vardır. Örneğin -Senegal -Gambia -Mali -Gine Bisau -Gine Konakri -Fildişi Sahil -Bourkina Faso -Gana -Liberya -Sereliyon, ülkelerinde onun eseri ve tesiri vardır. Batı Afrika'da çok kabileler ve farklı milletlerin, siyaseti, kültürü, yaşam tarzı, dini yaklaşımları ona atfediyorlar. Özellikle Wangara milletler, Djakhanke ve Dyula gibi Kabileler de dahildir. Bundan dolayı onun hakkında çok kıssalar ve hikayeler vardır.

#### A) Adı Soyadı, Doğum Yeri, Soyu ve Ailesi

El-hdji Leke Souare diyor ki: Babasının adı Yousouf Alevi Cisse Hore, onun babası Abdullah, onun babası Muhammed Mumin Avsat, onun babası Ali b. Ebi Taliptir. Şeyh Karang Mouhammadou Souare diyor ki; Soyunu Peygamber'in torunu Ümeme bint Zeyneb'e yükseltir. Ancak onların arasındaki sayılar azaltırlardır; yani Hz. Peygambere (sav) ulaşılan sayı aralarında uzun bir zaman geçtikten sonra dedelerde o

eksik olabilir diyor. Muhammed Mümin Avsatının annesi, Hz. Peygamber (s.a.v)'in, ilk torunu ve kızı Zeyneb'in kızı Ümamedir. Ümame'nin babası Hz. Peygamber'in hanımı Hatice'nin kız kardeşi Haletu'nun oğlu Ebi'l-As'tır. Siyer kitaplarında öyledir, Ebi'l-As zeyneple evlenmişti. Yousouf Alevi Cisse Hore, yani El-hadji Salim Souare Babasının annesinin adı, Müslüman olmadan Makhan Cira Cisse'dir.

Müslüman olduktan sonra Fatimata Cisse olmuştur, Onun babası (Yere Makhan Cisse. Onun babası, Gana İmparatorluğu'nun ilk kralı Kay Makhan Cissedir. Annesinin babası Soudouro derler, üç tane kız kardeşi vardır, El-hadji Salim Souare annesi, dördüncü kızıdır. Annesi soninke kabilelerindedir kendisi beyaz bir hanım olduğundan dolayı, kendi kabilesinde en meşhur isim olanı -Aişetu houille Soudourudur, Soninke dilinde Houille, "Beyaz" demektir, bu yüzden o Aişetu Houille'yi sesleniyordu. Sonra Diakhankelerde evlendikten sonra oraya geçince, onun en meşhur isim olanı Sahalle'dir, o yüzden onun adı hem sahalle hem de (Aişetu, Houille, Soudourou, soudourou babası adıdır) Aişetu babasının son kızıydı, üç tane ablası vardır. Ablaların adı 2–Aminata Soudourou 3- Fatoumata Soudourou 4-Diba Soudourou, Diba bazen Ceneba Soudouro derler, yani Zeynep, en küçük olan Aişetu Houille Soudourudur. Bunların oğulları Diakhankelerde El-hadji Salim Souaren'in öz kardeşleri sayılır ve El-hadji Salim Souare onlardan daha büyüktü.

### **B) El-hadji Salim Souare Doğduktan Sonra Hakkında Anlatılan vakalar**

El-hadji Leke Souare diyor ki: Salim Souare yaşadığı dönemde en büyük ve önemli bir şahıstır. Çocukken Macina halkı ona gelecekte olacak şeyleri sormaya ve dinlemeye annesinin yanında geliyordu. Örneğin bugün ne olacak nasıl olacak, gibi sorulara cevap veriyordu. Bazen herhangi biri ona gelemeyen günlerde akrabalarından o günü söyledikleri dinlemek için soruyorlardı.

### **C) Muhammed Mümin ve Abdullah Niçin Batı Afrika'ya geldiler?**

El-hadji Leke Saoure diyor ki; Hicaz'dan Afrika'ya geldiler, o dönem Arap ülkelerinde, özellikle Ehl-i Beyt'e karşı saldırılar ve savaşlar çoktu. Bu yüzden daha fazla savaşçı istemek için Hicaz bölgesinden Afrika'ya geldiler. Afrika'ya geldiğinde Kral Kay Makhan Cisse, Abdoullah ve Mouhammed Mümin, Resûlullah s.a.v.'in soyundan olduğu haberi duyunca onları davet ettiler sonra onurlandırdılar. Kral yere Makhan Cisse kendisi oğlu olmadığı için ve yaşlı olduğu için vefatından sonra kızı

Fatoumata Cisse kim bakacağı korkusuyla, Abdullah'tan kızı Fatimata Cisse'le evlenmesi izin alıp, sonra Aboullah kabul edince onları evlendirdi.

#### **D) Cisse Lakabı Ne Demektir?**

Cisse lakabı bir isim değildir, Gana kralı hanedanından tahta geçen herhangi bir kralın unvandır. Yani kabilede bütün kral ve kraliçe Cisse unvanı takılmıştır. El-hadji Salim Souare'nin Cisse lakabı, büyükannesi Fatoumata tarafından takılmıştı. Bu unvan ailede hiç kral ve kraliçe olmayan takılmazdı, sadece krallara ve kraliçelere özel bir unvandır.

#### **E) El-hadji Salim Souare Annesinin Kız Kardeşleri Kimlerdir?**

Aişetu Houle Sahlle Soudouro. Son 4 kız, oğulu El-hadji Salim Souare, Aminata Soudourou oğulu, Mouhammed lamin Dramme, ona Drameda derler. Fatoumata Soudourou, oğulu- Hari Mouhammed Fofana. Diba Soudourou, Toulle Fadiga. Diakhanke kabilelerin reisleri versiyonlarda şunu söylüyor; bu dört kuzenler Mali ülkesinde Djakhaba şehri kurdular.

El-hadji Salim Souare onlardan daha büyüktü. Kabile reisleri bunu söylüyorlar El-hadji Salim Souare ilim tahsil etmek ya da okumak için Arap ülkelerine gittikten sonra, bu üç kuzenler dünyaya geldiler. Gine konakrında El-hadji Leke Souareden naklettim.

#### **1.1.İslam'a Hizmet İçin Afrika'ya Yaptığı Seyahat**

El-hadji Salim Souare İslâm'a davet için tüm Batı Afrika ülkelerini gezdi. El-hadji Leke Souare, Hartum şehrinde ders vermeye başladığını söyledi. Sonra Allah'ın kelamı yükseltmek için Batı Afrika'nın tüm şehirlerini ziyaret etti. Daha sonra Kuzey Mısır'ın Asmara bölgesinde ve Çad tarafına İslam'ı yaymak için gitti. Sonra Abdoullah gibi talebelerinden en büyüğü Gana, Nijerya, bölgelerine Kur'an'lar gönderiyor. Sonra devletleri ziyaret etti, onları İslam'a davet etti, önce yöneticilerle başlıyor sonra bölgedeki halka, köydekilere ve uzakta kalanlara mektup gönderiyordu.

#### **1.2.İslam'da Yaptığı Hizmetler**

El-hadji Salim Souaren, bütün hayatı İslam hizmetinde geçirdi. Bazen Mekke'ye Hacca gidenleri güven altında sağlamak için çalışıyordu. Bazen vaaz veriyordu,

yolculuk esnasında ders veriyordu. Yedi sene içinde farklı gruplarla Mekke'ye gidiyordu. O yüzden Batı Afrika'da itibarı ve namı her yerde yayıldı.

### **1.3. İlim Tahsil Etmek İçin Arap Bölgelere Ne Zaman Gitti Ve Orada Neler Yaptı?**

Mouctar Souare diyor ki: H. 174, MS 752'de Macina bölgesinde Djimballadia köyünde dünyaya geldi. Abdoul Kader Sylla kitabında, Djibilla köyünde geçiyor her halde aynı köyü kast ediyorlar. Maliden Kamissoko Mahadoudou Lamine diyor ki; El-hadji Salim Souare H.175 civarında doğduğu bu yüzden Gana'da devlet kuran imparator Kay Makhan Cisse kendisiyle aynı dönemde yaşadığını söylüyor. Sonra 12 yaşında iken babasıyla birlikte Djafounou şehrine gittiler. Orada babasından Kur'an öğrenmeye başladı, yani ilk hocası kendi babasıydı. O dönem Mushaf çok azdı dedelerin elinde Mushaf'ın tamamı olmadığı için sadece namaz için Bazı surelerini öğrenebiliyordu. 25 yaşında iken ilim tahsil etmek için Mısır, Hicaz, Irak, İspanya ve Avrupa ülkelere gittiğini söylüyorlar. Oradaki bulunan bütün meşhur âlimlerin ve Allah dostlarının şehirlerini ziyaret etti.

### **1.4. Ne Zaman Mekke'ye Gitti Ve Seyahatinde Ne Kadar Süre Kaldı?**

12 yaşında iken babasından ilim öğrenmeye başladı. Sonra 25 yaşındayken Arap ülkelerine okumak ve seyahat için gitti. Bu seyahatte 60 ya da 45 veya 70 yıl kaldığını farklı söyleyenler vardır. Bu sayıları toplarsak El-hadji Salim Souare doğumundan ilim tahsil ve seyahatin süresi ile beraber 82 yıl olduğunu diyebiliriz. Bu Seyahatte ilk defa Umre için Mekke'ye gitti. Babasıyla beraber Hacc yapmayı niyetlendiği için sadece Umre yaptı, sonra Umre bittikten sonra Afrika'ya döndü, oraya varmadan babası Abdoullah, bazı teyzeleri ve birçok amcalarının vefat haberini aldı. Orada annesi Aişetu Houle Soudourou yaşıyordu. Böylece annesinin köyüne gitti, orada üç kuzeniyle beraber kaldı. Üç yıl içinde kuzeni ve akrabalarıyla beraber ilk defa Hacca gitmek için hazırlıklar yaptı, böylece para, altın, gümüş, kuru et ve Arap ülkelerinde bulunmayan çeşitli yemekleri Hacca gitmek için topladılar. Babasıyla Mekke'ye gitmeye niyetlenmesi, ölümü nedeniyle beraber Hacca gidemedi.

### **1.5. Mekke'de Nasıl Karşılaştılar?**

Nasıl Misafirler karşılaşıyor ve ikram diyor diyorsa, Mekkeliler de ilk aynı şey yaptılar, sonra nesebini sordular, Hz. Peygamber'e nisbeti olduğu öğrenilince, önemli bir şahıs olduğunu öğrendiler. Mekke'deki alimler, Afrikalılar için Hz. Osman bin

Affan'ın yazdığı Kur'an-ı Kerim'den bir mushaf hazırladılar. El-hadji Leke Souare anlattığına göre bu Mushaf'ın adı (Zakiyun Gafur)'dur, onunla beraber bir (Asa)'yı verdiler, yani Salim Souare'ye sopa ve Mushaf'ı beraber verdiler. Sonra Ona Asanın konuştuğu memlekete yerleşeceğini söylediler. El-hadji Leke Souare diyor ki: Bu dönem İmam El-cuveni'nin yaşadığı dönem olabilir. Yazarlar ve kabile reisleri El-hadji Salem Souare yedi defa hacca gittiğini söylüyorlar. Yedinci defada Hicaz bölgesinde ya da Mekke'de yerleşmeyi istedi, sonra rüyada Hz. Peygamber (s.a.v) gördü ona hayır Salim burası yerleşmen yeri değildir. İlayı Kelimetullah için ve atalarının bıraktığı mirası ihya etmesi için Afrika'ya gitmesini buyurdu. Yukarıda Şeyh Karang Mouhammed Souare, bunun benzerini söyledi. Mekke'ye varınca yanında Afrika'dan Hacc için gelen 12 bin kişi vardır. Bu ilk Hacc seferiydi. El-hadji Leke Souare bana dedi ki; O dönem Mekke'deki imamı ya da lideri, İmam El-cuveyni olabilir. Mekkeliler El-hadji Salim Souare ve grubu görünce Afrika Kralı ve sahibi olduğunu söylediler. Sonra onurlandırdılar, güzelce karşılayıp yolları açıp hem Hac'ta hem de Hicaz bölgesinde onları durduramıyordu. El-hadji Salim Souare bu imkân ve fırsattan dolayı haccın her seferinde yeni bir grupla gidiyordu. Not olarak, bu dönem Arap ülkelerinde güven çok azdı, savaşlar çoktu, eşkıya ve hırsızlar hacca giden yolculukların yollarını kesiyordu. Bu yüzden El-hadji Salim Souare kendi halkı ve Afrika'dan bütün Hacca gidenlere yardım ederdi ve Müslümanların lideri olduğu için devletin namını kullanabiliyordu ve dini hizmetlerini sağlayabiliyordu.

### **1.6.Mekke'ye Hazırlıklar ve Diğer Din ve İnanç Mensupları İle İlişkileri**

El-hadji Leke Souare şöyle dedi; El-hadji Salim Souare hacca gitmek için yedi yıldır hazırlık yapıyordu; yani Mekke'ye varmadan hazırlıklar yedi yıl sürüyordu. Yola çıkış zamanında bütün gitmek isteyenler duysun diye her yere, haber gönderiyordu. Sonra kendi helal malından erzak toplamaya başlıyordu altın, gümüş, hayvanlar ve farklı hediyeler, yiyecekler hazırlıyorlardı. Yolculuk esnasında çiftçilik yapıyordu. Yolda tüccar ve kervanlar bölgede seyahat edenleri, kabilelerle güven konusunda birlikte yola çıkıyordu.

## **2. El-hadji Salim Souaren Davetinin Yayılması Sebebi**

Gana Kralının hanedanından olması, sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)'in soyundan geldiği, babasının annesi Fatimata Cisse kraliçe olduğu için kendisi ülkenin şehzadesi

ve Müslümanların lideri olduğu için, devlet işlerin yönetenlerden biri olduğundan dolayı güçlü bir hizmet yapabiliyordu.

### **2.1.Davasının Unsurları**

Birinci Unsur: Kral Kay Makhan Cisse'nin torunu olduğu, büyükannesi Kraliçe Fatoumata Cira Makhan Cisse, Babası kral Yere Makhan Cisse' onun babası, İlk kral Kay Makhan Cisse olduğu için.

### **2.2.Makhan Cirs Cissen'in Tahta Geçmesinin Nedeni**

Makhan Cira Cisse tahta geçmesi sebebi, iki sebepten kaynaklanıyor: Birinci sebep, Kral Yere Makhan Cisse'nin kendi öz oğlu yoktu, sadece kızı Makhan Cira Cisse vardı. İkinci sebep, Gana kral hanedanında kızları, erkeklerden daha üstün görüyorlar, oğullardan daha üstün ve yüksektiler, bu nedenle kız ve oğlan varken taht direk kızın hakkı olur. İkinci unsur: Resûlullah (s.a.v.)'in torunu olduğu. Üçüncü Unsur: El-hadji Salim Souare Keramet sahibiydi. El-hadji Leke Souare diyor ki: Allah Dostu olduğu için Allah tarafından bir sır sahibiydi, bu sırla desteklendiğini söylüyor. El-hadji Salim Souareye kötülük yapmaya korkarlardı. Bazen Salim Souare'ye haberi olmadan ona kötülük yapmak isteyen vefat haberi geliyordu. Böylece onun öldürmek isteyen ve ona savaş açan veya hainlik yapan haberi, Allah tarafından alıyordu. Kendisinin haberi olmadan o hainin ansızın ölüm haberi geliyordu, bu ölüm korkusuyla ondan korkuyorlardı ve onunla savaşmazlardı. Kısaca Hz. Peygamberin torunu ve hanedandan birisi ve devletin şehzadesi üyesi, Müslümanların imamı ve rol modeliydi. Bu yüzden kendi halkıyla savaşma eğiliminde değildi. Al Mourabitoun gibi herhangi bir grup, Batı Afrika'daki halkı İslam'a girmek için savaşmak istediklerinde izin vermezdi. Çünkü hem Müslümanlar hem de gayrimüslimlerin lideri olduğu, hiç kılıçla kimseyle savaşmıyordu. Dördüncü Unsur: Hiç kimseyi İslam'a girmeye zorlamazdı. Hayatı boyunca hiç kılıç kullanmadı, insanlara İslam'ın ahlakını, yaşam tarzını öğretiyordu. İnsanlar kendi rızalarıyla Müslüman olurdu.

### **2.3.Batı Afrika'da İslam'a Davet Eden Salim Souare Ve Diğer Alimlerin Başvurduğu Kaynaklar**

Bu dönem Batı Afrika'da İslam'a davet yapmak isteyenlerin elinde bir delil olmalıdır. Yani insanları ikna etmek için ellerinde bir Kur'an-ı Kerim olmalıdır. Çünkü elinde Kur'an olmayanı kimse onu dinlemiyordu ve güvenmiyordu. O dönem



Mushaf'ın tamamı elinde olan kişi sadece El-hadji Salim Souredir, başka kimse yoktu. Elinde Kur'an olmayanın İslam'a davet etmesi imkansızdır ve yasaklıydı.

O yüzen El-hadji Salim Souare'nin rehberi onlardan daha güçlü ve üstündür. Bundan dolayı İslam'a daveti Batı Afrika ülkelerinde daha yaygındır ve daha makbuldü. Sonra seyahatin esnasında Mekke'de verilen Asayı (Kokila)'ya varınca konuştu sonra oraya yerleşti. El-hadji Leke Souare diyor ki: Diakhaban'ın ilk adı Kokiladır. Sonra Kokila bölgesinde gurubu dağıtmıştı. 1000'kişi Güney Afrika'ya, 1000'kişi doğu Afrika'ya, 1000'kişi batı Afrika'ya 1000'kişi kuzey Afrika'ya, ellerinde Mushaflarla beraber gönderilmişti. Bundan dolayı Batı Afrika'ya İslam getiren El-hadji Salim Souare olduğunu söylüyor. El-hadji Salim Souaren'in İlk Adı, yani Ali b. Ebi Talibe nispet ettiği için ona Salim Alevi Cisse hore derlerdi. Dedesi Muhammed Mumin onun annesi Zeynep kızı Ümame'dir.

#### **2.4 El-hadji Salim Souarenin Talabeleri**

Gine Konakirinden, Marfara köyünde El-hadji Muhammed Diane. Malide Toumboukoutou şehrinde, Mahmoud bakayoko ya da Bayo. Mali'de Diakhaba yönetimindeki yaşayan Aboubacar Trawalle. Mandin bölgesinde Manfaratou) Oumar Fofana. Fildişi Sahili'nde Samatigila'da Yahya Tunkara. Mekkedden Afrikaya dönerken kimlerle döndü. E-hadji Leke Souare diyor ki: El-hadji Salim Souare Mekkedden Afrikaya dönerken Hz. Peygamber (s.a.v.) soyundan gelen, bazı akrabaları Hicaz'da Yezid b. Muaviye'nin gurupların baskısında, işkence görüyordu, El-hadji Salim Souare onlar yardım için Batı Afrikaya göturdüler. Bunlar:

1- "Şurafa" derler, yani şerif, -Beni Haşim kabileler, Dikhankeler bunlara Kabakun da derler.

2-Beni Amara, Sillakounda derler.

3-Beni Abbasiler ve Senegal'de -Beni Ümeyye soyundan gelen Kunta Kabilesi. Sonra Hactan döndükten sonra Tombouctou şehrine geldi, Tombouctou şehrine gelmesi sebebi, Hicazdan getirdiği kabileleri, Mali ülkesinde bulunan Tombouctou şehrinde talebelerin en büyüğü Muhammed Bakayoko, diğer deyişle Bayo'nun yanına göturdüler. Sonra yoluna devam etti.

#### **SONUÇ VE ÖNERMELER**

Çalışmada neler bulundu? Batı Afrika'da atalarımızın tarihinde her zaman büyük boşluklar ve fikir ayrılıkları vardır; çünkü atalarımız tarih konusunda çok fazla yazı

yazmıyordu; fakat son dönemlerde atalarımız tarihini yazmaya başladı. Bu yüzden El-hadji Salim Souare'nin hayatı konu alan biyografiler ve hikayelerden bazılarının söyledikleri yetersiz kalmaktadır. Bundan dolayı El-hadji Salim Souare'nin hayatı için henüz yeterli kanıt veya kaynak bulamadık, Onun hayatını araştırmak için uzun bir zamana ihtiyacımız olacak; ancak hayatı hakkındaki bilgiler yazılı ve kayıp olmadığına eminim. El-hadji Salim Souare Batı Afrika'ya İslam'ı getiren olduğunu söylemiyoruz. Ancak onun sayesinde İslam'ın daha güçlü ve yaygın olduğunu söyleyebiliriz; çünkü İslam'ın yayılması konusunda onun gibi çok çaba gösteren yoktu. Yöntemi ve sistemi Batı Afrika'da Batıların gelişinden önce; yani sömürgecilik ve varışlarından sonra onun gibi güçlü ve başarılı bir yöntem yoktur. Örnek olarak Abdoul kader Taslimanka Sylla diyor ki: Batı Afrika'da onun döneminde kurduğu şehir Diakhaba sistemine benzeyen bir sistem bulunamadı bütün şehirlerinden öndeydi. El-hadji Salim Souare kültürlü, zeki, akıllı, eğitimci, uzman ve büyük bir alimdir. Yönetimi daha iyi biliyordu. Hayattayken Macina bölgesinde onun gibi bir Alim yoktu. Savaşsız İslam'ı yayan tek bir kişidir. Onun dışında Bütün İslamî gruplar savaş yoluyla İslam'ı yayıyordu. Vefatından sonra da aşireti de bu yolda devam etti. Sorduğum kişiler tarafından topladığım cevaplarda torunları ve müntesipleri %80 neredeyse ya bir caminin imamı ya ilim öğreten bir meclisin sahibi, yani okul ve medrese ya da Müslümanların işlerini yürüten, bütün kişilerden araştırdığımız kadarıyla ülkelerde bu şekildedir. Onun müntesipleri daha çok çiftçilik ve biraz ticaretle ilgileniyordu. İngiliz bir araştırmacı Wilks, diyor ki: Diakhankelerle savaş arasında bir düşmanlık vardır, yani diakhankeler Savaştan çok nefret ediyordu. Bu yüzden İngilizler onların metodu Soares tradisyonu adlandırdılar. El-hadji Salim Souarenin hayatı Gizli değildir, yaptığım araştırmada onun hayatı %70 ya da 80 yazılıdır. Tek sorun ölümünden sonra onunla ailesi ya da müntesiplerin arasında büyük bir kopukluk oldu, sanki gizlenmiş ve yok biriymiş, ama aslında öyle değildir. Bildiğim kadarıyla onun hakkında yazılı kaynaklar dört dilde bulunmaktadır. Bir Fransızca, iki İngilizce, üç Arapça, Portekizce ve halkın bu konu hakkındaki görüşleri. Onu torunları ve müntesipleri arasında da şunu gördüm onun hakkında bazı ülkelerde bulunan bilgileri diğer ülkelerde bulamayabilir yani kabilelerin kendi aralarında büyük bir kopukluk var demektir. Afrika'da torunları 14 ülke civarında bulunmaktadır. O yüzden kitaplarda onun hakkındaki bazı bilgileri yazılmadığı görüyorum. Kabile reislerinin çoğu, El-hadji Salim Souare Arap olduğunu söylüyorlar. Duyduğum kadarıyla bazı yazarlar Hz. Peygamberin soyundan geldiğini ispat ettiğini söylediler; fakat bu bilgilerin bulunduğu kitaplar daha elimize geçmedi, ama yazarın

adresi elimizdedir. Abdul kader Taslimanka Syllan'ın yazdırıldığı (Bani Israil du S n gal) kitabında diyor ki, Diakhankeler %90 Araplardan değildir; ama çok erken de İslam'ı benimsediler. Diakhankeler 40'tan fazla kabilelerdir. Bunların içinde Suware Kunda kabilesi de vardır ve Diakhankelerin başı olarak tanınmaktadır.  neri olarak, El-hdaji Salim Souare'nin hayatı hakkında bilgi toplamak, araştırmak isteyene Şunları öneriyorum:  nce Batı Afrika'ya gitmeli, özellikle torunları ve müntesiplerin bulunduğu bölgelerde, orada kabile reisleri ile görüşmeli. Arapça, İngilizce, Fransızca, Portekizce dilleri ve eski el yazıları uzmanı ya da okuyabilmelidir. Fas, Tunus, Cezayir gibi Arap ülkelerine de ve Avrupa kıtasına da gitmeli ve araştırmalı. Bu kıtalarda torunları ve müntesipleri ya da onun hakkında ciddi çalışmalar bulunmaktadır. 1957 tarihinde Őundaki Gana Cumhurbaşkanı (Kouam  kourouma) İngiltere'den bazı profların teklif ettiği bir araştırma proje vardır, yani Batı Afrika'da İslam nasıl yayıldı bir araştırma proje finans etti 5 yıl içinde 80 sayfalık bir makale yazdılar. Bu Makalede Batı Afrika'da İslam yaygınlığı konusunda en çok mücadele eden El-hadji Salim Souare olduğunu söylüyor ve bu makalede El-hadji Salim Souare hakkında bilgi vermektedir, kimdir, neler yaptı nasıldır vs. O makale İngilizce olduğu için Şu an Arapça 'ya tercüme ediyoruz ve elimizde onun gibi İngilizce, Fransızca, Portekizce ve Arapça yazılan kitaplar çok vardır, ama o kitaplardaki bilgilerin çoğu vaktimiz dar olduğu için bu M c hid Mürşit El-hadji Salim Souare kitabında bulunmamaktadır maalesef. Duyduğum kadarıyla onun hakkında en eski el yazması Fas'ta bulunmaktadır, H.700 yılında yazılmıştı. İngiltere'de kutsal bir yerde ya da kütüphanede de olabilir onun hakkındaki bilgiler olduğunu söylüyorlar. Almanya'da onun talebeleri, köleleri konuştuğu dilleri, yani birkaç tane diller biliyordu ve Avrupa'da yaptığı seyahatin hakkında yazılan bir kitapta olduğunu duyduk. El-hadji Salim Souare babaanne tarafından kral Kay Makhan Cisee soyundan geldiğini söylüyorlar, babası tarafından ise Hz. Peygamberin soyundan geldiğini s yleyenlerde vardır. Bu yüzden Hz. Peygamberin soyundan ve onların karşı yani Hz. Peygamber soyundan gelenleri karşı Afrikalılar tarafından o kadar sevdiklerini ve saygılarını gösterdiğini biliyorsunuz, El-hadji Salim Souare Gana imparatoru soyundan gelen biri olduğu için, Batı Afrika'da bu kadar g cl  çalışmalar yapabildiğini yüzde yüz inanıyorum. O dönem Batı Afrika'da seyahat etmenin ne kadar zor olduğunu; yani yoksulluktan ve eşkıyalardan kurtulabilmek o kadar zor ki ve yöntemi benzersiz olduğu İslam'ın yaygın konusunda onun gibi seyahat eden de yok olduğu sözlerine inanıyorum.

## KAYNAKÇA

A- Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s., S. 88

A- Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s.,S.89

Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s.,S. 90

A- Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s.,S. 93

Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s.,S.94

Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s., S.96

A-, Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s. S.97

Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s..S.99

A Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s.-, S. 102

A- Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s., S. 104

A- Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s., S. 110

A- Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s., S. 112

A Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s.-, S. 113

A- Àbdou Kader Taslimanka Sylla, Baní Israël du Sénégal: ou Ahl Diakha peuple de diaspora, AKT Sylla - 2012 - Editions PublibooK s., S. 123

à l'Institut Fondamental d'Afrique Noire.s.1

Bathily A., Les Portes de l'Or: le Royaume de Galam (Sénégal) de l'Ére musulmane au Temps.S.96

Bathily Abdoulaye, Les Portes de l'Or: le Royaume de Galam (Sénégal) de l'Ére musulmane au.S.95

Boilat David (abbé), Esquisses sénégalaises, S. 416

Cheikh Mbalo Fodé Gassama, Inhadh Al himan Fizikr manàgib al Abà i wal Adjdad, s. 6.

Cheikh Moussa Camara, Al jawabs Sahl an ma indi min Akhbar Ah Zagaha, maouscrit s.81

Cheikh Moussa Camara, Al jawabs Sahl an ma indi min Akhbar Ah Zagaha, maouscrit à l'IFAN, S.1.

Delafosse Maurice, Haut Sénégal-Niger t. 1, op. Cit., S. 203.

Delafosse Maurice, Haut Sénégal-Niger, op. Cit., S. 293.

Des négriers (VIIIe siècle, S. 100.)

École dont le niveau est plus élevé que le Karan-ta gui est consacré exclusivement à l'apprentissage des textes du Coran.S.105

Elcebu Essafi Min Manakib El-hdaji Salim Souare.S.5

Idem.S.98

l'Institut Fondamental d'Afrique Noire.s.1

İbn Batouta, p. 399. N.B.: L'auteur parle ici des habitants de la localité de Zagha Diakha),S.101

Kaati Mahmoud, Tarikh El Fattaach).S.97

Lamine Sanneh: The jakhank muslim clerics a religious and historical study of Islam in Sénégalambia, S. 26.

Le cheikh Mbalo Fodé pense que les Diakhakés adoptèrent la langue soninkée après leur émigration au pays des Soninkés.S.85

Le thème Wangra désigne les commerçants Soninkés et mandingues musulmans.S.93

Le thème Wangra désigne les commerçants Soninkés et mandingues musulmans

Moussa Camara, Al jawabs Sahl an ma indi min Akhbar Ah Zagaha, S. 5.

On remarque gué le nom Cissé au Macina, jadis, était, un nom honorifique qu'on attribuait aux érudits, même S'ils avaient d'autres noms claniques.s.84.

## EKLER

### EK 1. Çalışma Gurubu

**K-1 Halifa Souare:** (Gambiyalı) Camide vaiz ve imam naibi, yani yardımcısıdır. Batı Afrika'da geleneksel Meclislerde yani medresede Hocadır. Fransa'da da çok vakit geçiyordur orada kendi talebeleri vardır, yani Batı Afrika'da eski eğitim yönteminde bir uzman öğretmen ve araştırmacı.

**k-2 El-hadji Leke Souare:** (Gine Konakrili) Batı Afrika'daki Diakhanke Kabile Federasyonu Başkanıydı ve Diakhaba şehrinin işlerini en çok yürütendi.

**k-3 Mouctar Souare:** (Gine konakrili) El-hadji Leke Souarenin oğludur ve aynı zamanda yardımcısı, babası çıktığı bütün seferlerde hep yanında oluyordu.

**k-4 Kamisokho Mamadou Lamine:** (Malili) Kendisi Diakhabalı bu konu hakkında araştırmacı Libya'da Mali Devletinin Büyük Elçisinde Arapça Bölümün komisyonu başkanıdır Suriye'de Mezun oldu.

**k-5 El-hadji Ousman Souare:** (Gine Bissaulu) Şu an Diakhaba Şehrindeki İmamın babası Ousman Souarenin dedesinin talebesiydi. Senegal'ın Başkentinde Dakar ve Diakhabada vakitlerin çoğunu orada geçiriyordu. Kendisi kabile reisiydi. Diakhabada sözü çok güçlü geçerlidir.

**k-6 Dede Lansana Souare:** (Fildişi Sahilli) Orada bulunan Soure kabilelerinin en güçlü bir kabilesidir. Yaşadığı köyü yoğun bir köydür ziyaretçileri çok gelir, güçlü faaliyetleri de vardır. Ağabeyisi Şeyh Kilncan Souare Fildişi Sahilinde Devlet tarafından ve yaşadığı Samatigila Bölgesindeki bulunan halkın tarafından tanınan büyük bir itibarı ve katkısı vardır. Her sene büyük bir programlar düzenliyorlar ülkeden her yerden insanlar geliyor Dede Lansana Souare Ağabeyisinin birinci koludur, yani ona en yakın ve yardımcısı.

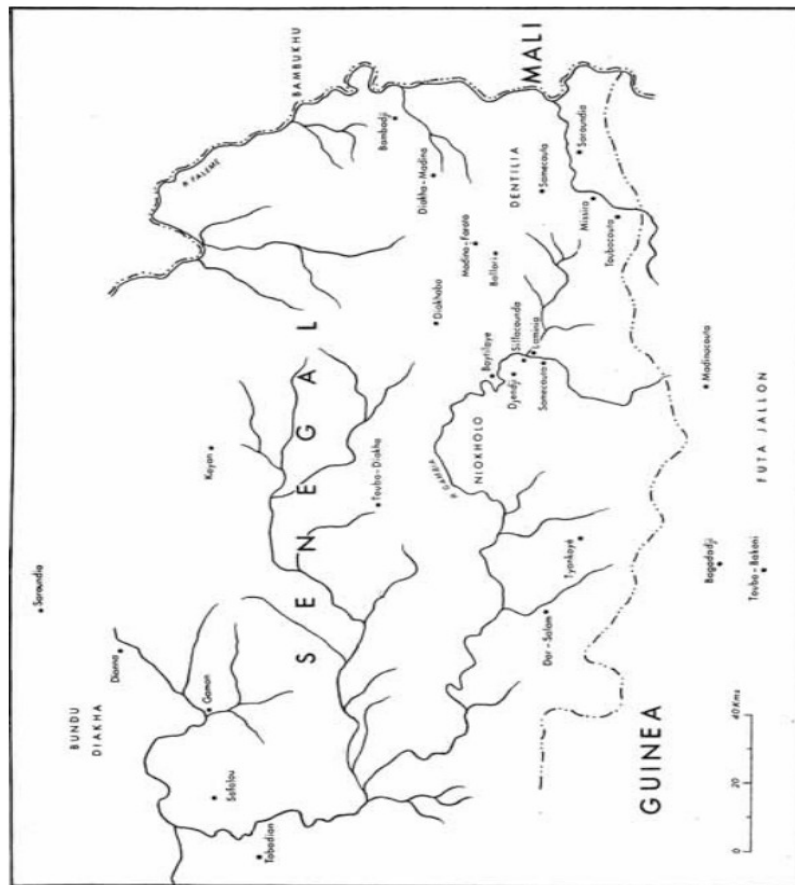
**k-7 Moustapha Mouro Toure:** (Senegali) Batı Afrika'da geleneksel Meclislerde yani Medresede bir Hoca ve vaizdir, Senegal'de Kasamas Bölgesinde Alimlerin Birliği Üyesidir ve annesi de El-hadji Salim Souare soyundandır.

**k-8 Mamadou Diallo:** (Gine Konakirli) araştırmacı ve kendisi El-hdji Salim Souare soyundan gelen Seeleyaabe kabilelerinden biridir. Dünya birliği içerisinde bir Üyeydi, şu an Afrika'da Sahra (öl) bölgeleri birliğinin bir üyesidir, Emin değilim ama birliğin genel Sekreteri olabilir. Mali'de Tunbumbuktu Şehri Batı Afrika'da Müslümanların en eski Şehirleri ve Üniversitesi. Batı Afrika'da Müslümanların el yazmalarının çoğu bulunduğu kütüphanesinin ilgilenen ve bakanlarından biridir şu an Moritanya'da kalıyor.

**k-9 Moustapha Souare:** (Malili) Diakhabada yaşıyor, Diakhankeler birliğinin Büyükelisidir ve her sene Diakhbada yapılan programın düzenleyenidir.

**K-10 Pr. Mouhammed Souare:** (Gine konakirli) Ginede Kankan Üniversitesinde Öğretim Üyesidir. Arapça, Fransızca, İngilizce de biliyor ve Onko dili öretmendir bu dile yazılan bütün kitapları piyasaya geçmeden kontrol eden biridir, kendisi El-hadji Salim Souare hayatında bir kitap yazmıştır, Fransızca olduğu ve vaktimiz yetmediği için daha okuyamadık.

## **EK 2. Diakhankelerin Yaşadığı Bazı Ülkelerin Haritası**



**Map 4:** Jakhanke Centres in Niokholo and Dentilia



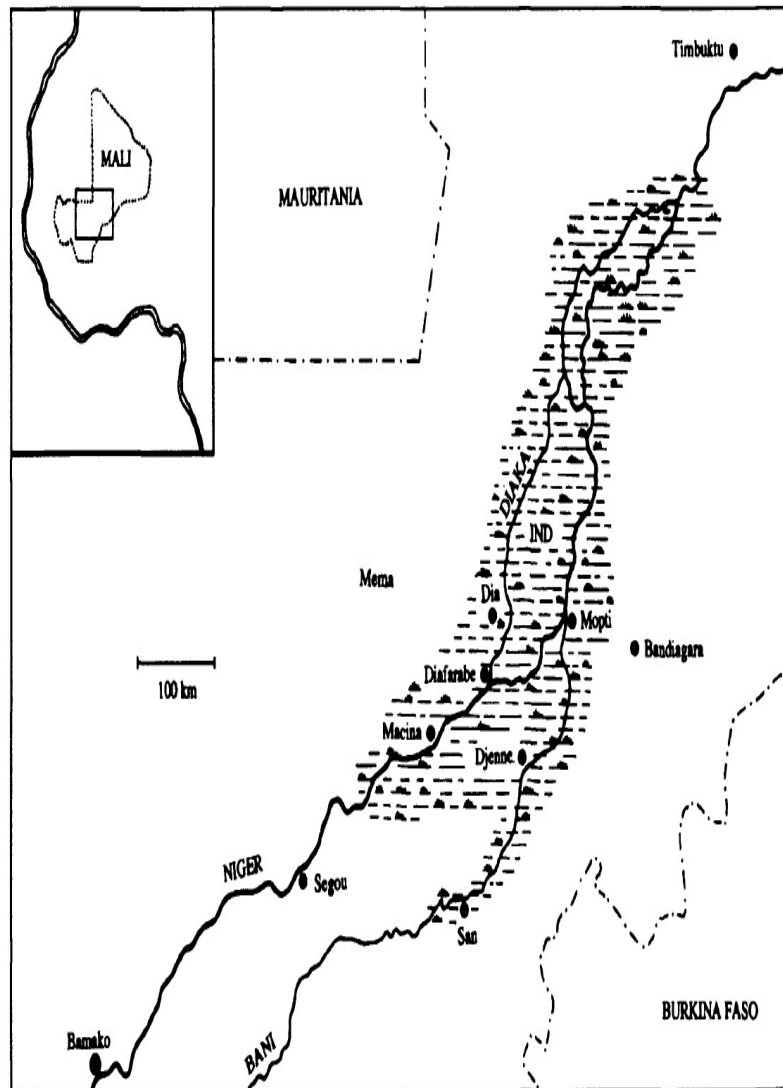


Figure 1.1 Map of the Inland Niger Delta of Mali, which includes the entire area marked with the swamp motif.

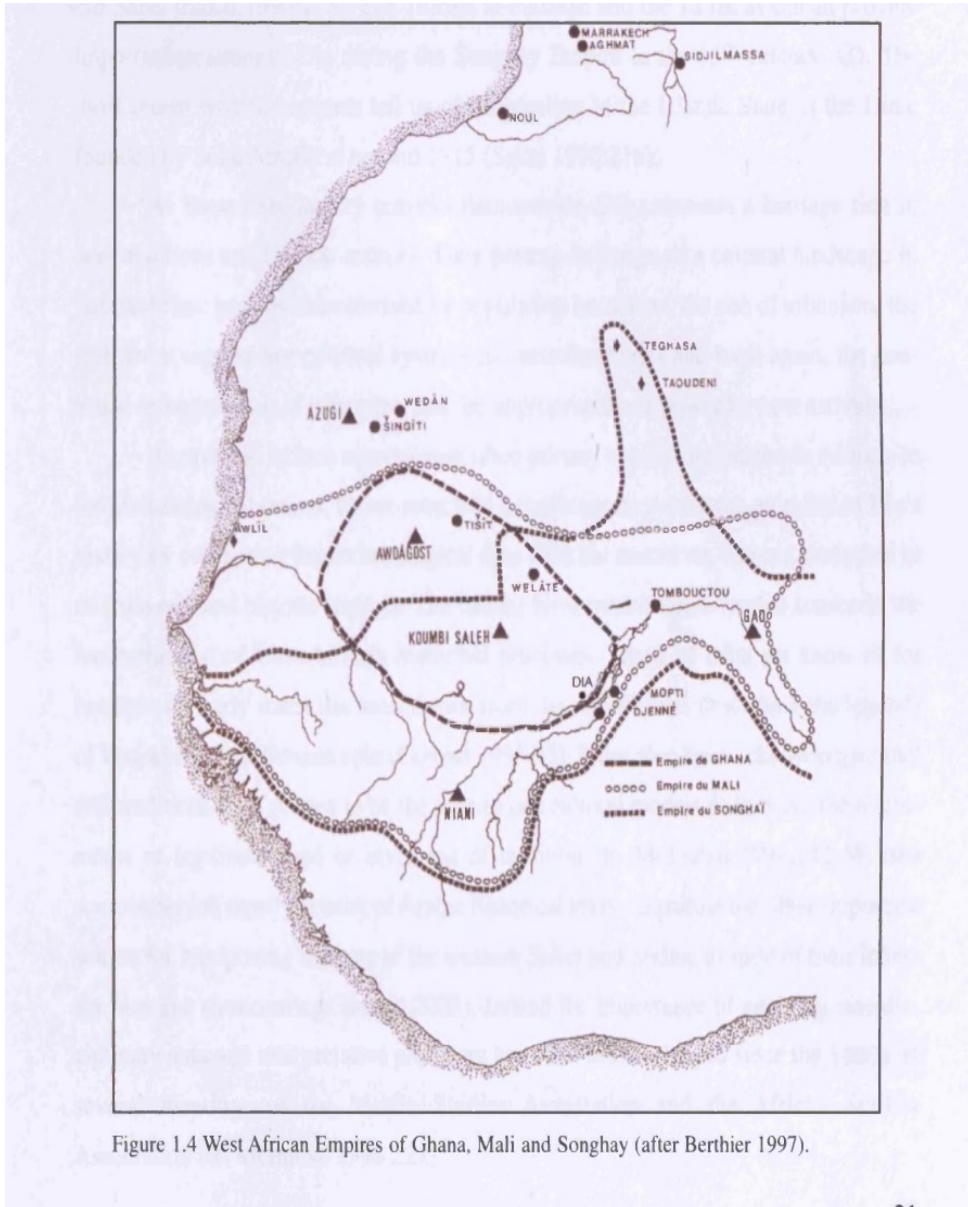
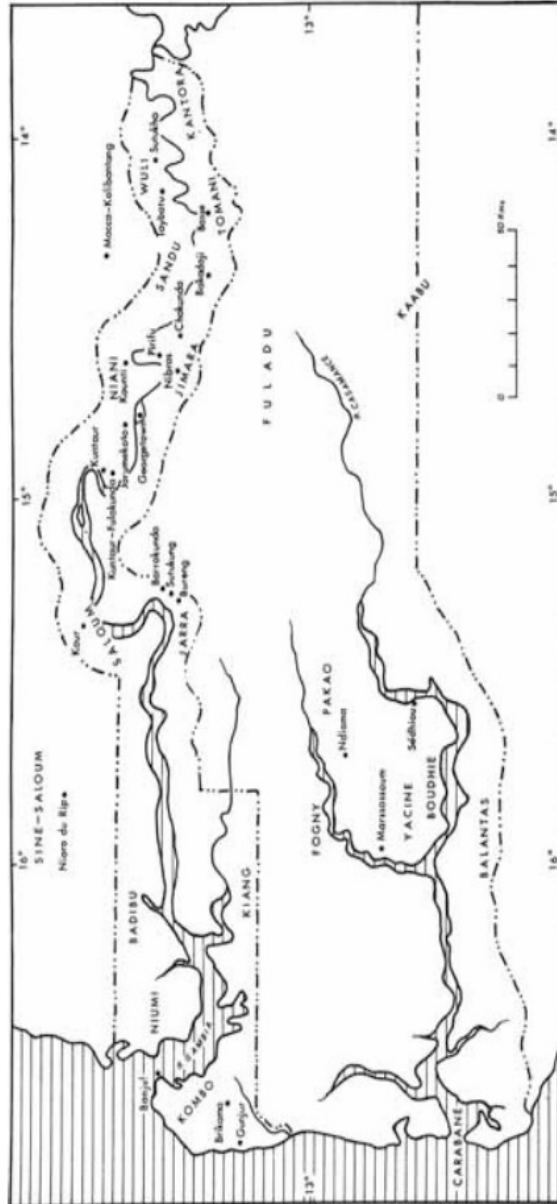
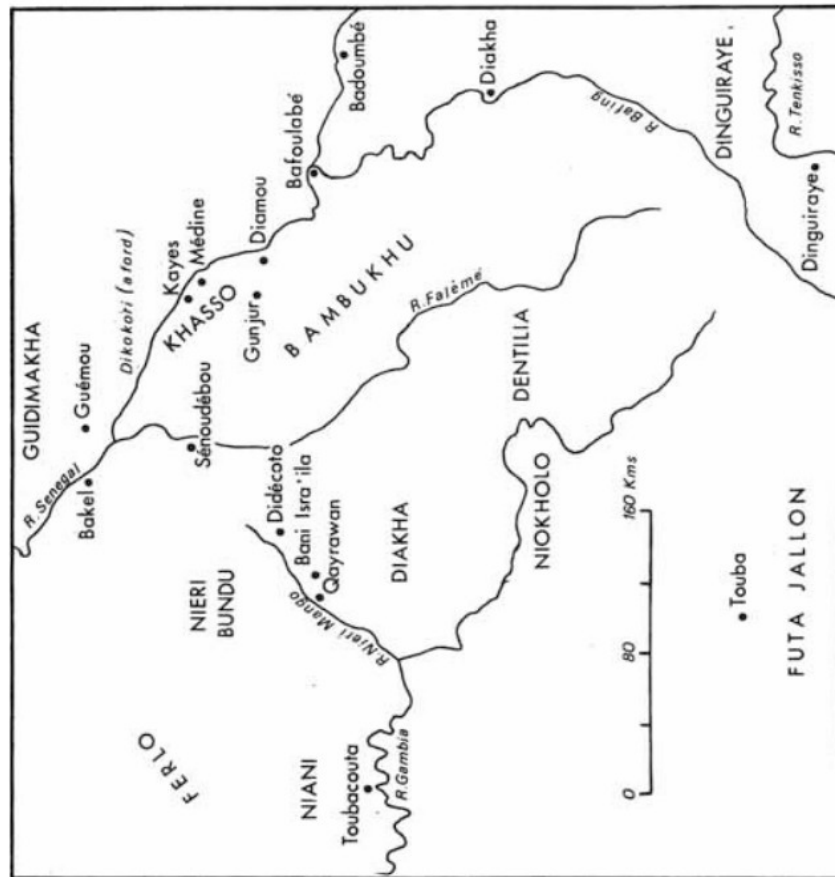


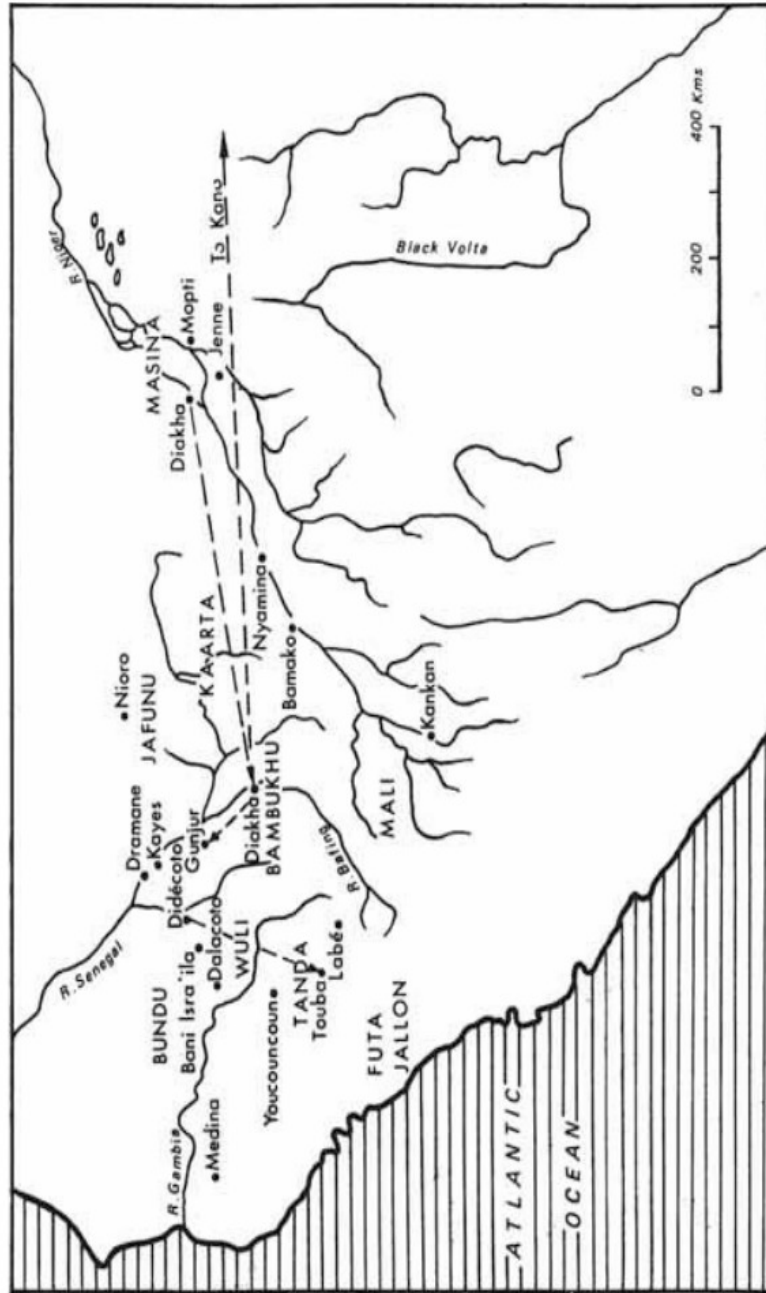
Figure 1.4 West African Empires of Ghana, Mali and Songhay (after Berthier 1997).



**Map 5:** Jakhanke Centres in the Gambia and Casamance (Senegal)



Map 3: Jakhanke Centres in Bundu (Senegal)



Map 2: Jakhanke Dispersions in West Africa

# SEKKÂKÎ'DE DİL İLİMLERİNİN BÜTÜNSELLİĞİ

**ARŞ. GÖR. CENNET ASANA**

Dicle Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Dicle

Türkiye

E-Mail: [cennetasana@gmail.com](mailto:cennetasana@gmail.com)

## SEKKÂKÎ'DE DİL İLİMLERİNİN BÜTÜNSELLİĞİ

Arş. Gör. Cennet ASANA\*

### Özet

Sekkâkî (ö.626/1229), kendinden önceki alimlerin aksine, belâgatı konusu ve ilkesi belirlenen bağımsız bir disiplin olarak ele almayı başaran ilk kişidir. Bu yönüyle o, dilbilim tarihi açısından çok özgün bir yere sahiptir. Sekkâkî kelam, felsefe, dil felsefesi, mantık, fıkıh usûlü, Arap dili, belâgat, edebiyat ve şiir gibi çeşitli ilim dallarıyla ilgilenmiştir. Böylece o, belâgat konularının söz konusu ilim dalları içerisinde dağınık bir şekilde ele alındığını görme imkânı bulmuştur. Dönemin akılcı bilim anlayışı çerçevesinde belâgatın bağımsız ve bütünsel bir disiplin olarak incelenmiyor olmasının bu ilme yapılmış bir haksızlık olduğunu düşünen Sekkâkî, bu haksızlığı gidermek üzere belâgatı, tanım, taksim, muhteva ve yöntem bakımından sistemli ve bütüncül bir bakış açısıyla ele almıştır. Bu sayede daha önce dağınık bir şekilde ele alınan belâgat konuları kendi içerisinde sistemli ve bütünsel bir yapı kazanmıştır. Bu, dilbilim çalışmaları açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Öyle ki Sekkâkî sonrasında yapılan çalışmalar onun belirlediği ana iskeletin dışına çıkamamıştır.

Sekkâkî, her ne kadar belâgatı bağımsız bir disiplin haline getirmesi dolayısıyla şöhret bulmuş olsa da onun dilbilim tarihine katkısı bununla sınırlı değildir. Zira belâgat, Sekkâkî'nin dilbilim alanında günümüze ulaşan tek eseri olan *Miftâhu'l-Ulûm*'da ele aldığı ilimlerden sadece biridir. Nitekim Sekkâkî, kitabını dilbilimin herhangi bir alt disipliniyle sınırlandırmayıp, lügat hariç, tüm disiplinleri içerecek şekilde bütünsel bir yaklaşımla kaleme almıştır. Bu yönüyle Miftâh, müellifin kendinden önceki dilbilim birikimini özgün, yenilikçi, bütünsel ve sistemli bir bakış açısıyla yeniden ele aldığı bir eser olma niteliğindedir. Müellifin söz konusu bakış açısı ve yöntemi eserin tümünde izlenebilmektedir.

*Miftâh*'ın konusu, Sekkâkî tarafından ilm u'l-edeb olarak belirlenmiştir. Sekkâkî İlm u'l-edebi, sarf, iştikâk, nahiv, meânî, beyân, bedî', had, istidlâl, arûz ve kâfiye gibi dilbilim alanındaki farklı çalışma alanlarını bir arada bütünsel bir şekilde ele almasını sağlayacak üst bir başlık şeklinde kurgulamıştır. O, İlm u'l-edeb içerisinde ele aldığı her bir disiplini hem kendi içerisinde sistematik ve bütüncül bir şekilde incelemiş hem de

---

\* Cennet Asana, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, [cennetasana@gmail.com](mailto:cennetasana@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-8184-842X>.

diğer bir disiplinle bağlantısını kurarak onun devamı ya da tamamlayıcısı şeklinde konumlandırmıştır. Sakkâkî'nin zikredilen metodolojik yaklaşımı, kendisine kadarki dilbilim çalışmaları içerisinde özgünlüğünü korumaktadır.

Bu bildiriye temelde Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserinde ele aldığı ilimler gayesi, tanımı, taksimi ve muhtevası açısından incelenmiştir. Bu sayede dil ilimlerinin hem kendi içerisinde hem de birbiriyle ilişkileri bakımından bütünsel bir yaklaşımla ele alınmasının önemi Sakkâkî örneğinde ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Sakkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, dilbilim, ilm u'l-edeb, bütünsellik.

### **Extended Abstract**

Sakkâkî (d.626/1229), unlike the scholars before him, was the first person who managed to treat rhetoric as an independent discipline whose definition, subject and principle were determined. Therefore, it has a very unique place in the history of linguistics. Sakkâkî was interested in various branches of science such as kalam, philosophy, philosophy of language, logic, fiqh, Arabic language, rhetoric, literature and poetry. Thus, he had the opportunity to see that the subjects of rhetoric were dealt with in a dispersed manner within the aforementioned branches of science. Sakkâkî thinks that the fact that rhetoric is not analyzed as an independent and holistic discipline within the framework of the rational scientific understanding of his time is an injustice to this science. In order to eliminate this injustice, rhetoric has been handled with a systematic and holistic perspective in terms of definition, division, content and method. In this way, the subjects of rhetoric, which were dealt with in a scattered way before, gained a systematic and holistic structure within themselves. This was an important turning point for linguistic studies. So much so that the studies carried out after Sakkâkî could not go beyond the main skeleton he determined.

Although Sakkâkî is famous for making rhetoric an independent discipline, his contribution to the history of linguistics is not limited to this. Because rhetoric is only one of the sciences that Sakkâkî deals with in *Miftâh al-ulûm*, which is his only work in the field of linguistics. As a matter of fact, Sakkâkî did not limit his book to any sub-discipline of linguistics, but wrote it with a holistic approach to include all disciplines except lexicon. In this respect, *Miftâh* is a work in which the author reconsiders his



previous linguistic knowledge with an original, innovative, holistic and systematic perspective. The author's point of view and method can be followed throughout the work.

The subject of Miftâh was determined by Sakkâkî as ulûm al-adab. Ulûm al-adab has been structured as a top title that will enable him to deal with different fields of study in the field of linguistics such as consumable, grammar (*sarf*), etymology (*ishtiqaq*), nahw, meanings (*mani*), rhetoric (*beyan*), aesthetic (*bedii*), description (*had*), deduction (*istidlal*), prosody (*aruz*), rhyme (*kafiya*), together in a holistic way. He examined each discipline he dealt with in ulûm al-adab in a systematic and holistic way, and positioned it as a continuation or complement of it by establishing a connection with another discipline. Sakkâkî's methodological approach, which has been mentioned, preserves its originality in linguistics studies until him.

In this paper, the sciences that Abu Ya'kûb es- Sakkâkî dealt with in his work called Miftâh al-ulûm were examined in terms of their purpose, definition, division and content. In this way, the importance of dealing with linguistics with a holistic approach, both within itself and in terms of their relations with each other, is revealed in the example of Sakkâkî

**Keywords:** Sakkâkî, Miftâh al-ulûm, linguistics, ulûm al-adab, integrity

## SEKKÂKÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Ebû Ya'kûb Siracüddin Yusuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali el-Harizmî es-Sekkâkî'nin 555/1160 yılında Harizm'de doğduğu zikredilir. Ancak Sekkâkî'nin çağdaşı olan Yâkut el-Hamevî, onun 554/1159 yılında doğduğunu kaydeder.<sup>366</sup> Ölüm tarihi ise 626/1229 yılıdır. Ebu Yâkub'a neden Sekkâkî nisbesi verildiği konusu tartışmalıdır. Doğduğu yere, demircilik işiyle meşgul olan bir aileye mensup olmasına<sup>367</sup> veya kendisinin demircilik işi yapmasına<sup>368</sup> nispeten ona bu nisbenin verildiğine dair rivayetler olsa da genel kabul onun bizzat kendisinin değil de ailesinin bu mesleği icra etmesi dolayısıyla bu şekilde anıldığı yönündedir.<sup>369</sup>

Kaynaklarda Sekkâkî'nin Mahmûd b. Ubeydillah el-Hârisî (ö.606/1209) ve Sedîd el-Hayyatî adında iki hocası olduğu belirtilir. Bunun yanı sıra Sekkâkî, bizzat eserinde el-Hâtimî'yi (ö.?) hocası olarak birçok kez övgüyle anar. Bahsi geçen isimler dışında müellifin başka hocaları olduğu düşünülse de bunların isimlerine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>370</sup> Sekkâkî'nin, hocası el-Hâtimî gibi itikatta mu'tezili olduğu bilinmektedir. Ayrıca müellifin hocalarından el-Hayyatî, Zemahşerî'nin öğrencisi olduğu için, Zemahşerî ve Sekkâkî'yi birbirine bağlayan köprü isim olarak kabul edilmektedir.<sup>371</sup>

Sekkâkî'nin öğrencileri arasında bibliyografik kaynaklarda zikredilen tek isim Muhtâr ez-Zâhidî (ö. 658/1259)'dir. Ancak Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin yazma nüshalarında bulunan icazet kayıtlarında onun diğer öğrencilerinin isimlerine rastlamak mümkündür. Nitekim Ebû Bekir b. Ömer es-Sabrânî (ö.618/1222), Şihâbüddin el-Hazzâfî (ö.656/1258), Ebü'l-Fezâil Muhammed eş-Şebezî (ö.623/1226) ve Şemsüddîn el-Mu'izzî (ö.673/1274) gibi isimler *Miftâh*'ın icazet kayıtları aracılığıyla tespit edilen başlıca öğrencileridir.<sup>372</sup>

<sup>366</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, ts.), 6/2846.

<sup>367</sup> Celaleddin es-Suyûtî, *Lübbü'l-lübâb fî tahrîri'l-ensâb*, ed. Muhammed Ahmed Abdülaziz-Eşref Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 2/20.

<sup>368</sup> Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî* (Bağdat : Menşuratu Mektebeti'l-Nehdati Bağdat, 1964), 47.

<sup>369</sup> Musa Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri* (İstanbul, 2011), 9-10.

<sup>370</sup> Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, 13-14.

<sup>371</sup> W.P. Heinrichs, "Al-Sakkâkî", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, vol. VIII (Leiden, 1995), 894.

<sup>372</sup> Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, 15-20.

Sekkâkî'nin hayatı hakkında günümüze ulaşan çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak, fıkhıta Hanefî mezhebine mensup olduğu için, Hanefî alimlerini içeren bibliyografik eserlerde kendisine dair kısa da olsa bilgiler bulmak mümkündür.<sup>373</sup> Müellif hakkındaki bilgiler sınırlı olsa da onun sarf nahiv meânî ve beyân gibi dil ilimlerine ek olarak fıkıh, kelâm ve mantık gibi ilimlere de vakıf bir alim olduğu yönünde genel bir ittifak vardır.<sup>374</sup>

Sekkâkî'nin Eserleri<sup>375</sup>

***Miftâhu'l-Ulûm***: Sekkâkî'nin basılı olan tek eseridir.

***et-Tibyân***: İbn Haldun tarafından Sekkâkî'ye nispet edilen bir eserdir.

***Şerhu'l-Cümel***: Abdülkahir el-Cürcânî'nin *Kitabü'l-cümel* isimli eseri için şerh mahiyetinde yazılmıştır. Sekkâkî, *Miftâh*'ta bu esere işaret etmektedir.

***Kitabü's-Şâmil***: ledün ilimlerine dair eseridir.

***er-Risaletü'l-Velediyye***: Risâle fî ilmi'l-münâzara adıyla da bilinen bu eser, münazara ilminin kurallarını açıklamak üzere yazılmıştır.

***Kitâbu't-Tılsım***: Tılsım vb. ilimlere dair kendisine nispet edilen bir eserdir.

Her ne kadar Sekkâkî'ye ait olduğu söylenen bazı eserlerin ona ait olup olmadığı tartışmalı olsa da *Miftâhu'l-ulûm*'un kendisine nispeti kesin bir şekilde kayıt altına alınmıştır. Söz konusu eserde Sekkâkî, seslerden başlamak suretiyle dili tüm yönleriyle incelemeye çalışmıştır.<sup>376</sup> Sekkâkî'nin eserinde ele aldığı tüm ilimler günümüze kadar önemini korusa da *Miftâh*, şöhretini meânî ve beyân ilimlerine dair üçüncü bölümüne borçludur.<sup>377</sup> Zira Sekkâkî'nin belâgat'ı bağımsız bir ilmi disiplin olarak dil ilimlerine entegre etmeyi başarması sonraki alimler tarafından yoğun bir ilgi görmüştür. Öyle ki Sekkâkî sonrası süreçte belâgat alanında yazılan tüm eserler onu referans almak durumunda kalmış ve Sekkâkî sonrası belâgat tarihi, şerh ve haşiyeler dönemi olarak isimlendirilir olmuştur.<sup>378</sup>

Sekkâkî, söz konusu eserini yazarken kendinden önceki alimlerin eserlerini incelemiş ve onların yeterince ilgi göstermediğini düşündüğü hususlara ayrıca işaret

<sup>373</sup> Abdulkadir el-Kureysî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fî Tabakati'l-Hanefiyye* (Mir Muhammed Kütüphane – Karaçi, ts.), 2/225-226.

<sup>374</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, 6/2846.

<sup>375</sup> Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adli Eseri*, 27-28.

<sup>376</sup> W.P. Heinrichs, "Al-Sakkâkî", 894.

<sup>377</sup> Şevki Dayf, *el-Belâga Tetavvur ve Târih* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 288.

<sup>378</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. William Smyth, "Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası", çev. Ömer Kara, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 165-176.

edeceğini ifade etmiştir.<sup>379</sup> Selefî Abdülkahir el-Cürcânî (ö. 471/1078) ve Fahrüddîn er-Râzî(öl.666/1267)'nin eserlerinden haberdar olan Sekkâkî, onların belâgat anlayışını mantıkî tanım ve taksimleri dikkate alarak bütünsel bir yaklaşımla sistematize etmiştir.<sup>380</sup> Sekkâkî'nin meânî ilmine dair temel kaynağı el-Cürcânî'nin (ö.471/1078) *Delâilu'l-i'câz'ı* iken beyân ilmine dair temel kaynağı el-Cürcânî'nin bir diğer eseri olan *Esrâru'l-belâgâ'sı* olmuştur. Bunun yanı sıra o, er-Râzî'nin (ö.606/1210) *Nihayetu'l-îcaz fî dirâyeti'l-i'câz* adlı eserinden büyük ölçüde faydalanmıştır.<sup>381</sup> Yine Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf'ı* müellifin temel kaynakları arasında sayılmaktadır.<sup>382</sup>

Dolayısıyla Sekkâkî'nin, *Miftâhu'l-ulûm* adlı eseriyle, el-Cürcânî ve er-Râzî geleneğinin taşıyıcısı veya geliştiricisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira o, zikredilen eserleri telhis etmekle kalmamış bilakis tevarüs ettiği bu dilbilim birikimini sistemli ve bütünsel bir biçimde özgün bir yaklaşımla yeniden inşa etmiştir. Bu yönüyle *Miftâh*, belâgat tarihinde bir dönüm noktasını ifade etmektedir.<sup>383</sup>

### ***Miftâhu'l-Ulûm'un Gayesi***

Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinde tek bir cümle ile ifade etmek gerekirse dile dair tüm ilimleri, lûgat ilmi hariç, bir bütün olarak sistemli bir biçimde ele almıştır. *Miftâh*, bu yönüyle klasik dilbilim çalışmaları arasında bir ilki ifade etmektedir. Zira Sekkâkî öncesinde sarf, nahiv ve belâgat'ı (meânî ve beyân adıyla) bir arada ele alan herhangi bir esere rastlanmamıştır.<sup>384</sup> Hal böyle olunca müellifin ne gibi gayelerle *Miftâh*'ı bu şekilde telif ettiği sorusu son derece önem arz etmektedir.

Sekkâkî, *Miftâh*'ın mukaddimesinde eserinin içeriğiyle ilgili genel bir açıklama yaptıktan sonra eserini yazma gayesini şu şekilde açıklamıştır: Bu türümüzün durumu duyduğun gibi olduğu ve çağımın pek faziletli ehlinin zekilerinin, kendileri için bu alanda en büyük hisseye sahip olmalarını sağlayacak bir muhtasar yazmam ve bu eserin

<sup>379</sup> Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, ed. Abdu'l-Hamid Hindawi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 38.

<sup>380</sup> Abdulkâdir Huseyn, *el-Muhtasar fî târihi'l-belâga* (Kahire: Dâr-u Garîb, 2001), 13.

<sup>381</sup> W.P. Heinrichs, "Al-Sakkâkî", 894.

<sup>382</sup> Dayf, *el-Belâga Tetavvur ve Târih*, 288.

<sup>383</sup> M. Akif Özdoğan, "Belâgatın Sistematize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvîni'nin Rolü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2002), 106.

<sup>384</sup> Nazife Nihal İnce, "Miftâhu'l-Ulûm'un Dil İlimleri Tasnifine Etkisi", *The Journal of Social Science* 2/4 (2018), 11.

üslubunun zeki insanların anlayış seviyesine en yakın surette olması konusundaki ısrarlarının kesilmemesi üzerine bu eserimi yazdım.”<sup>385</sup>

Sekkâkî'nin yukarıda alıntılanan ifadeleri onun, kitabını genel olarak neden kaleme aldığını açıklar mahiyettedir. Buna göre Sekkâkî, eserini dönemin alimleri tarafından bu yönde yoğun bir talep olduğu gerekçesiyle telif etmiştir. Ancak burada neden klasik dil çalışmaları çizgisinin dışına çıkıp dil ilimlerini bir bütün olarak sistemli bir şekilde incelediğine dair sarih bir ifade bulunmamaktadır. Yine de eserin bütünü incelendikten sonra, kendileri için bu alanda en büyük hisseye sahip olmalarını sağlayacak bir muhtasar yazmam ifadesinden hareketle onun, kendisine kadar dağınık bir şekilde ulaşan veya diğer bir deyişle birbirinden bağımsız bir şekilde incelenen ilimler olarak tevarüs eden dilbilim birikimini bir araya getirerek zeki insanların söz konusu bilgi birikimine tek bir eserde muhtasaran ulaşmasını sağlamak gayesinde olduğu sonucuna varılabilir.

Bunun yanı sıra Sekkâkî'nin ve bu eserin üslubunun zeki insanların anlayış seviyesine en yakın surette olması şeklindeki ifadesinin işaret ettiği mana da Miftâh bir bütün olarak değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılacaktır. Zira burada açık bir şekilde beyan edilmese de bu ifadenin, Sekkâkî'nin ilgili eseri yazarken takip ettiği sistemli, bütünsel ve akılcı üslubun zeki insanların anlayışına en yakın üslup olduğunu düşündüğü şeklinde anlaşılması mümkündür. Bu durumda söz konusu ifade, müellifin eserinde incelediği ilimleri kendinden önce süregelen duyusal zevk temelli edebiyat anlayışının<sup>386</sup> aksine yaşadığı çağın akılcı bilim anlayışına uygun bir şekilde tanım, taksim ve kaideler çerçevesinde ele almayı tercih edeceğine dair bir işaret şeklinde yorumlanabilir.

Bunlara ek olarak belirtilmelidir ki dil ilimlerinin yanı sıra fıkıh, kelâm ve tefsir gibi ilimlerde de yetkin olan Sekkâkî, dilbilim alanına giren meselelerin bu işin erbabı olmayan kişilerce diğer bir deyişle dilci olmayan kişilerce asıl erbabı oldukları ilimlere veri sağlaması gayesiyle ele alınmasından rahatsızlık duymaktadır. Zira ona göre, dil ilimlerinin bağımsız bir ilmi disiplin haline gelememiş olması onun bir bütün olarak incelenmiyor olması dolayısıyladır. Bu nedenle o eserinde aşağıdaki ifadeleri zikretmektedir:

<sup>385</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 39.

<sup>386</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Yüksel Çelik, “Sekkâkî'ye Kadar Belâgat Çalışmaları”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 20 (Ocak 2011), 85-108.

Bu ilmin, Sebe halkı gibi dağılmış olduğunu görürsün; bir kısmını Sabâ rüzgârı, başka bir kısmını ise lodos alıp götürmüştür. Tanım konusuna bak! Kimin elinde! Bu ilmin bir dalı olan istidlâl konusuna bak kimlerin elinde! Hatta fıkıh usulünde ele alınan konuların çoğuna şöyle bir göz gezdir. Bu konular aslında hangi ilmin konuları olmalı? Kimin elinde olması gerekirken aslında kimler bu konulara sahip çıkmış? İman esasları konusundaki meselelere bak! Bunlar aslında hangi ilmin meseleleri? Bunun farkında olan kaç kişi var! Ancak hikmeti yüce Allah, bu konuda kalem oynatmaya muvaffak kıldığı gibi bu işi erbabına da verecektir.<sup>387</sup>

Sekkâkînin mukaddimesinde zikrettiği ifadeler ile yukarıda alıntılanan pasaj birlikte değerlendirildiğinde onun eserini telif ederken temelde iki gayeyi gözetmeye çalıştığı açıkça görülmektedir: i. Kendisine kadar gelen dilbilim birikimini sistemli ve bütünsel bir şekilde tedvin edip kayıt altına almak. ii. Farklı ilimler içerisinde dağınık bir biçimde incelenen belâgat konularını bir araya getirip tanım, taksim vb. belirlemek suretiyle mütakamil bir disiplin haline getirmek.<sup>388</sup>

Bu bağlamda Miftâh'ın tanım ve taksiminde takip edilen sistemli ve bütünsel üslup noktasında sadece eserin yazılma gayesine dair müellifin yukarıda zikredilen ifadelerinin referans alınması gibi bir durumun söz konusu olmadığı belirtilmesinde fayda vardır. Zira böyle bir eserin telifinde kültürel, entelektüel, zamansal-mekânsal ve metodolojik birçok faktörün etki etmiş olabileceği göz ardı edilemez.<sup>389</sup> Burada bildirinin sınırları nedeniyle bu faktörlerin tek tek zikredilmesi mümkün olmadığı için bu kadarıyla yetinilmiştir.

### **Miftâhu'l-Ulûm'un Muhteva Taksimi**

Sekkâkî öncesi dönemde sarf nahiv, meânî, beyân, istidlâl ve şiir gibi dil ilimleri, muhtevaları ve gayeleri farklı olduğu için genel olarak farklı eserler içerisinde dağınık bir şekilde incelenmiştir. Ancak Sekkâkî, zikredilen ilimleri bütünsel bir yaklaşımla tek bir kitapta ele almıştır. Zira o, bu ilimlerin birbirinden bağımsız değil bilakis birbirini tamamlayan ilimler olduğunu düşünmektedir.<sup>390</sup> Sekkâkî'nin kendisine kadar gelen dil

<sup>387</sup> Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b Ebû Bekr b Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 422; çev. için bkz. Cennet Asana, *Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm Adlı Eserindeki İlimler'in İstidlâl Bahsinin Tahlili* (yayınlanmamış; Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 23-24.

<sup>388</sup> Nazife Nihal İnce, "Miftâhu'l-Ulûm'un Dil İlimleri Tasnifine Etkisi", 215.

<sup>389</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Hâmid Sâlih Hulfu'r-Rabiû, *Mekâyîsi'l-Belâğa beyne'l-Udebâ' ve'l-Ulemâ* (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 415-419.

<sup>390</sup> Bedevî Tabâne, *el-Beyân el-Arabî* (Kahire: Matbaatu'r-Risâle, 1958), 195.

ve edebiyat geleneği içerisinde müstakil bir biçimde incelenen sarf, nahiv, meânî, beyân ve şiir gibi birbirinden bağımsız görünen ilimleri bir araya getirip bir bütün olarak incelemesini sağlayan şey, ilm u'l-edeb adını verdiği üst bir kavram geliştirmiş olmasıdır. Zira ona göre her ne kadar söz konusu ilimlerin gayeleri farklı olsa da ilm u'l-edeb'in Arap dilinde hataya düşmekten sakındırmak şeklinde özetlenebilecek tek bir gayesi vardır.<sup>391</sup>

Sekkâkî'ye göre ilm u'l-edeb birçok alt başlığı ihata eden bir ilimdir. *Miftâh*'in muhteva taksimi göz önüne alındığında onun ilmu'l-edeb'i üst bir başlık veya bir şemsiye kavram şeklinde tasavvur ettiği açıkça görülmektedir. Ona göre ilmu'l-edeb'in tam olarak anlaşılabilmesi için onun alt başlıklarının diğer bir deyişle ilm u'l-edeb çatısı altında ele alınan ilimlerin kendi içinde bilinmesi yeterli değildir. Aynı zamanda bu ilimlerin birbiriyle ilişkileri de belirlenmelidir. Zira ilmul'edeb'in alt başlıkları şeklinde taksim edilen konular her ne kadar müstakil bir ilim dalı olsa da müellif için bu ilimlerin her biri esasında diğer bir ilmin bilinmesi için bir önadım veya basamak mahiyetindedir.<sup>392</sup>

Hal böyle olunca Sekkâkî tarafından ilmu'l-edeb'in, tek tek dil ilimlerinin bilgisiyle elde edilen tümel bir bilgi sistemi şeklinde kurgulandığını düşünmek mümkündür. Şöyle ki ona göre ilmu'l-edeb'i bilmek, kişiye Arap dilinde hataya düşmekten sakınmanın bilgisini verir. Diğer bir ifadeyle ilmu'l-edeb'i öğrenmenin gayesi Arap dilinde hataya düşmekten sakınmaktır. Arap dilinde hataya düşülebilecek alanlar ise i. müfret, ii. telif ve iii. telifin muktâza-ı hâle uygunluğu şeklinde özetlenebilir.<sup>393</sup> Akli teselsül gereği müfret teliften, telif de kelamın muktâza-ı hâle uygun olmasından önce gelir. Dolayısıyla örneğin müfret veya müfret hükmünde olan lafızları inceleyen sarf ilmi, her ne kadar bağımsız bir disiplin olsa da yine bağımsız bir disiplin olan ve müfret lafızların bir araya gelerek oluşturdukları gramatik yapıları diğer bir deyişle telifi/terkibi konu edinen nahiv ilmi için kaçınılmaz olarak önceden bilinmesi gereken bir hazırlayıcı aşama mahiyetindedir. Telifin muktâza-ı hâle uygunluğu ve farklı delalet derecelerini inceleyen meânî ve beyân ilimleri için de aynı durum geçerlidir. Zira müfret lafızların ve telifin doğru ifade edilmediği bir durumda bunların muktâza-ı hâle uygunluğunun tartışılması mümkün değildir.

<sup>391</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 39.

<sup>392</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 37-40.

<sup>393</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 39-40.

Söz konusu ilimler arasında Arap dilinde hataya düşülebilecek alanlar bağlamında hiyerarşik bir sistem kurgulayan Sekkâkî, bu ilkedden hareketle hem her bir ilmi kendi içerisinde bağımsız bir şekilde incelemeyi hem de bu ilimleri bir sonraki ilme hazırlık mahiyetinde sistematize etmeyi başarmıştır. Diğer bir ifadeyle Sekkâkî, *Miftâh*'ın muhteva taksiminde gözettiği bütünsel yaklaşımın sonucu olarak dil ilimlerini bir bütünü, ilm u'l-edeb, parçaları olarak ve bu parçaların birbiriyle irtibatını belirlemek suretiyle ele almıştır. Bunu yaparken o, zikredilen bütünü gayesini, Arap dilinde hataya düşmekten sakındırmak, gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır.<sup>394</sup>

Nitekim Sekkâkî, eserinin mukaddimesinde kitabında ele alacağı konuları şöyle zikreder: *Bu kitabıma lügat ilmi dışında gerekli gördüğüm edeb türlerini (ilm u'l-edeb) aldım. İlm u'l-edeb birbiriyle ilişkili çeşitli kısımlardan meydana gelmektedir. Bu nedenle sarf ilminin tamamını kitabımda inceledim. Sarf ilmi de iştikâk ilmiyle tamama erdiği için üç çeşidini de içine alacak şekilde iştikâk ilmini de kitabıma aldım. Nahiv ilminin tamamını da kitabıma aldım. Nahiv ilminin mütemmimi ise meânî ve beyân ilimleridir. Allah'ın muvaffakiyet vermesi sayesinde bu iki ilmi inceledim. Meânî ilmi, had ve istidlâl ilmiyle tamama erdiği için bu ilimlere değinmeden geçmeyip onları da kitabıma almayı gerekli gördüm. Meânî ve beyân ilimlerinin uygulanması nazım ve nesir konularının mümaresesine dayandığı ve nazım konularıyla ilgilenen kişinin arûz ve kâfiye ilimlerine ihtiyaç duyduğu malum olduğu için bu iki ilme de kitabımda yer verdim.*<sup>395</sup>

Eserinin mukaddimesinde ele alacağı ilimleri tek tek sıralayan Sekkâkî, eserini temelde üç ana bölüme ayırmıştır. Söz konusu eser genel olarak incelendiğinde dile dair meselelerin her birinin zikredilen üç ana bölüm içerisinde sistemli bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Buna göre birinci bölümde sarf ve sarfla ilişkili olduğu için iştikâk-ı sağîr, iştikâk-ı kebîr ve iştikâk-ı ekber konuları ele alınmıştır. İkinci kısım ise nahiv ilmine tahsis edilmiştir. Zikredilen üç ana bölümün sonuncusu olan üçüncü kısma gelince bu kısım, meânî ve beyân ilimlerine ayrılmıştır. Ardından bunlarla ilişkili olduğu için fesahat ve belâgat kavramları tartışılmış ve zeyl mahiyetinde muhassinât-ı lafziye ve muhassinât-ı maneviye isimleri altında bedî' konuları ele alınmıştır.<sup>396</sup>

<sup>394</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 40.

<sup>395</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 37; çev. için bkz. Asana, *Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm Adlı Eserindeki İlm u'l-İstidlâl Bahsinin Tahlili*, 12.

<sup>396</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 39.



Sekkâkî kitabında yukarıda bahsedilen üç ana bölümün yanı sıra söz konusu bölümlerle ilgili olduğunu düşündüğü müstakil bölümler açmıştır. Ancak bu bölümler kitabın asıl bölümleri olmayıp mütemmime mahiyetindedir. Diğer bir deyişle bu bölümler asli bölümlerin anlaşılması, tamamlanması ve bir bütün halinde ele alınmış olması için gerekli ikincil bölümlerdir. Şöyle ki ilm u'l-istidlâl bölümü *Miftâh*'ın ana kısımlarından olan meânî ilminin anlaşılması için gerekli tamamlayıcı bir bölüm olarak incelenirken arûz ve kafiye ilimleri hem meânî hem de beyân ilimlerinin tamamlayıcısı olarak ele alınmıştır.

Bu bağlamda Sekkâkî'nin muhteva taksiminde sadece kitabın üç ana bölümü içerisinde ele alınmayıp mütemmime şeklinde tasarlanan bölümlerin tamamlayıcı olarak görülmediğini hatırlatmakta fayda vardır. Zira kitabın ana kısımları da yine birbirini tamamlayan bölümler şeklinde kurgulanmaktadır. Hal böyle olunca Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulum* içerisinde ortaya koyduğu taksim, dil ilimlerinin sistemli ve bütünsel bir şekilde ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü ona göre her bir dil ilmi her ne kadar tanımı ve konusu bakımından farklı olsa da gayesi bakımından tek bir amaca hizmet etmektedir.

Sekkâkî, ilm u'l-edeb içerisinde ele alınan alt disiplinlerin, bu ilmi öğrenen kişilerin diğer ilimlerdeki yeterliliği ve yetkinliği ölçüsünde çokluk-azlık, zorluk-kolaylık ve yakınlık-uzaklık bakımından farklı derecelerde olduğunu ifade eder. Ona göre dil ilimlerindeki bu derece farklılıkları, diğer ilimlerin bilinmesi, anlaşılması ve özümsemesi ölçüsünde kavranabilir. Dolayısıyla ona göre kişilerin genel ilmi seviyeleri dil ilimlerini kavrayışlarını etkiler. Bu nedenle bazı kişiler ilm u'l-edeb'in sadece bir veya iki alt disipliniyle meşgul olup daha fazlasını kavramaya güç yetirmezken bazı kişiler de sadece tartışmalı meselelere dair alt disiplinleri öğrenmeye yönelmektedir.<sup>397</sup>

Ne var ki Sekkâkî'nin ilmu'l-edeb'i bilmekle diğer ilimleri bilmek arasında kurduğu ilişki ve irtibat tek yönlü değildir. Nasıl ki diğer ilimlerdeki yetkinlik dil ilimlerinde yetkinleşmeye etki ediyorsa aynı şekilde dil ilimlerinde yetkinleşmek de diğer ilimlerin bilgisine ulaştıracaktır. Sekkâkî'nin '*Bu eseri itkan ile öğrenenlere tüm ilmi meselelerin kapılarının açılacağını garanti ettim ve onu Miftâhu'l-ulum olarak isimlendirdim*'<sup>398</sup> şeklindeki ifadesi bu görüşü destekler mahiyettedir.

<sup>397</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 36.

<sup>398</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 39.

Bu bağlamda Sekkâkî'nin eserine seçtiği ismin de yukarıda açıklanan ilm u'l- edeb düşüncesiyle uyumluluk arz ettiğini belirtmek yerinde olacaktır. Zira *Miftâhu'l- ulum*, ilimlerin anahtarı anlamına gelmektedir. Dikkat edilecek olursa ilim kelimesi tekil değil çoğul formda kullanılmıştır. Ancak *Miftâh/anahtar* kelimesi tekil formdadır. Dolayısıyla Sekkâkî'nin söz konusu isimlendirme ile tek bir anahtarın -ilm u'l- edeb- bütün ilimlerin kapısını açacağı iddiasında olduğunu düşünmek mümkündür.

Yine eserin ismindeki ilimlerden maksadın dil ilimleri olabileceği de göz önüne alınmalıdır. Zira her ne kadar Sekkâkî ilm u'l- edebi bilmek ile diğer ilimleri bilmek arasında yukarıda bahsi geçen karşılıklı irtibata işaret etse de eserinde diğer ilimlerin ne olduğunu açıkça ifade etmemiştir. Öyleyse 'dil' ilimlerinin anahtarı şeklinde de anlaşılabilir bu isimlendirmede esas olan müellifin, birden çok ilmin bir tek anahtarı olduğu iddiasını öne sürmesidir.

### ***Miftâhu'l-Ulûm*'un İlimleri**

Sekkâkînin ilm u'l- edeb kavramı çerçevesinde dile dair tüm ilimleri, lügat ilmi hariç, bir bütün olarak sistematize ettiği açıklanmıştı. Bunu yaparken onun, söz konusu ilimleri bir arada tedvin edip kayıt altına alma gayesinin yanı sıra bu ilimlere bağımsız bir disiplin olarak ilmi hüviyet kazandırma gayesinde olduğu açıktır. Bu nedenle o, sadece ele aldığı dil ilimlerinin konularını ve sınırlarını belirlemekle kalmayıp aynı zamanda tanımlarını da yapmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Sekkâkînin dile dair ilimleri hangi gayelerle ve nasıl bir yöntemi takip ederek taksim ettiğinin izahının ardından bu ilimlere yaptığı tanımların bilinmesi yerinde olacaktır.

### **Sarf ilmi**

Sarf ilmi, kadim dilciler tarafından uzun bir süre nahiv ilminin bir parçası olarak görülmüştür. Bu nedenle başta Sibeveyhî olmak üzere birçok nahiv alimi tarafından kaleme alınan erken dönem nahiv kitaplarında sarf ilminin meselelerine dair detaylı açıklamalar bulmak mümkündür. Erken dönemde sarf ilmi bağımsız bir disiplin olarak görülmediği için konuları da dağınık bir şekilde ele alınmıştır. Günümüze ulaşan ilk müstakil sarf kitabı, Ebû Osman el-Mâzinî'nin (ö. 249/863) et-Taşrîf isimli eseri olsa da sarf ilminin nahiv ilminden ayrılması, genel olarak hicri üçüncü yüzyılın sonları hatta hicri dördüncü yüzyıla tekabül etmektedir.<sup>399</sup>

<sup>399</sup> Hulusi Kılıç, "Sarf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslam Araştırmaları Merkezi, ts.).

Sekkâkî, kitabını telif etme gayelerinden biri olan dil ilimlerine ilmi hüviyet kazandırma gayesine matuf olarak ele aldığı tüm ilimleri akli teselsüle uygun bir biçimde tanım ve taksimlerini yaparak açıklamıştır. Bunu yaparken o, ikinci gayesi olan dil ilimlerini bütünsel bir yaklaşımla bir arada tedvin etme gayesine ulaşmaya çalışmaktadır. Onun bu noktadaki hassasiyeti, ele aldığı her bir konuyu izah etmede takip ettiği ilmi üslupta açıkça görülmektedir. Hal böyle olunca Sekkâkî hem kısaca özetlenen ilmi hassasiyeti hem de hicri yedinci yüzyılda sarf ilminin yaygın olarak nahiv ilminden bağımsız bir disiplin olarak kabul görmesi dolayısıyla sarfı, müsatkil bir ilim olarak ele almıştır. Bu nedenle o sarf ilminin tanım ve taksimini yapmış, konularını belirlemiş ve onu gayesine uygun bir biçimde açıklamıştır.

Sekkâkî, daha önce belirtildiği üzere *Miftâh*'ın konusunu ilm u'l-edeb olarak belirlemişti. Ilmu'l-edeb başlığı altında ele alınan ilk bölüm sarf ilmine dairdir. Zira sarf ilmi, en genel ifadesiyle, müfret veya müfret hükmünde olan kelimeleri içermektedir. Sekkâkî, ilmi üslup gereği sarf ilminin, telif veya telifin muktezâ-ı hale uygunluğunu inceleyen diğer ilim dallarından önce ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle o, kitabının üç ana kısmından ilkinin, sarf ilmine tahsis etmiştir.<sup>400</sup>

Sekkâkî, kitabının sarf ilmini konu edinen birinci kısmını üç ana bölüme ayırmıştır. Buna göre birinci bölüm, sarf ilminin hakikatının açıklanmasına diğer bir ifadeyle tanımının yapılmasına yöneliktir. İkinci bölüm, sarf ilmine nasıl ulaşılacağı dolayısıyla harflere ve kelimelerin heyetlerine dair bilgilerin nasıl elde edileceği hakkındadır. Üçüncü bölüm ise sarf ilminin yeterliliği şeklinde isimlendirilmiştir. Bu bölümde o, sarf ilmine dahil olduğunu düşündüğü ancak ilk iki bölüme dahil etmediği meseleleri ele almıştır.<sup>401</sup> Müellif, her bir bölümü kendi içerisinde birçok fasıl ve de nevilere ayırmak suretiyle detaylı bir taksime tabi tutmuştur.<sup>402</sup>

Sarf ilmi, temelde kelimeyi konu edindiği için Sekkâkî, bu ilmin tanımını yapmadan önce kelimenin tanımını yapmış ve onun isim, fiil ve harf şeklindeki üçlü taksimini açıklamıştır. Ardından sarf ilmini, *dilin vâzı'ı tarafından vaz' esnasında gözetilen itibarları, münasebetler ve kıyaslar cihetinden incelemek*<sup>403</sup> şeklinde tanımlamıştır. Buna göre sarf ilmi, dilin en küçük yapısı olan kelimelerin biçimsel

<sup>400</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 40.

<sup>401</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 41.

<sup>402</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 41-123.

<sup>403</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 42.

boyutuyla ilişkilidir. Kelimeler, vaz'a uygunluğu cihetiyle incelenip buna kıyasla türetilir. Bu bağlamda kelimenin yapısı esas alınır, anlamsal boyutu değil. Diğer bir deyişle sarf ilmi, kelimelerin yapısal özelliklerini ve bu yapılara uygun bir şekilde yeni kelime türetilmesinin yollarını inceler. Bu nedenle sarf söz konusu olduğunda kelimenin karşısına vaz' edildiği anlam dikkate alınmaz. Zira bu, lügat/sözlük ilminin konusudur.

Sarf ilminin gayesi ise kelimedede veya müfret ifadelerde hataya düşmekten sakındırmaktır.<sup>404</sup> Kelimenin tüm doğru formlarının bilinmesi durumunda bu formlara uymayan kullanımlar yanlış kabul edilecektir. Dolayısıyla sarf ilmi sayesinde herhangi bir kelime hakkında doğrudur ya da yanlıştır şeklinde kesin bir hükme varmak mümkündür. Ne var ki kelime boyutunda hatadan korunmuş olmak dilin doğru bir şekilde kullanılacağı anlamına gelmez. Kelimelerin nasıl bir sistemle bir araya getirilip bir terkip oluşturulacağına da bilinmesi gerekir. Bu nedenle dilin bir sonraki aşaması olan cümle terkinin nasıl yapılacağı sorusu gündeme gelmektedir. Bu noktada nahiv ilmi devreye girer.

### **Nahiv İlimi**

Nahiv ilmi, kadim dilciler tarafında genel olarak Arap grameri şeklinde algılanmıştır. Bu nedenle ilk nahiv kitabı olan Sibeveyhî'nin *el-Kitab*'ı başta olmak üzere klasik dönemde yazılan eserlerin çoğu sarf, iştikâk, karat, lehçe farklılıkları vb. çeşitli konulara dair geniş bilgiler barındırmaktadır. Klasik dönemde nahvin anlamı bazı alimler tarafından o kadar genişletilmiştir ki nahiv, yukarıda zikredilen ilimlerin yanı sıra meânî ve beyân gibi belâgat ilimlerini de kapsar hale gelmiştir. Ne var ki zamanla nahvin sınırları daralmış ve konuları belirginleşmeye başlamıştır. Nahve günümüze ulaşan dar standart şeklinin verilmesinde Sekkâkînin etkisi büyük olmuştur.<sup>405</sup>

Sekkâkî kelimelerin bir araya gelerek oluşturdukları terkipleri inceleyen nahvi, ilmi'l-edeb'in ikinci kısmında ele almıştır. Bu kısmı temelde iki bölüme ayıran müellif, ilk bölümde nahvin tanımını yapmış ikinci bölümde ise konularını tespit ve tedvine yönelmiştir. Sekkâkîye göre nahvin 1- kâbil, 2- fâil 3- eser, şeklinde üç ana konusu vardır. Bu nedenle o, ikinci bölümü zikredilen konulara isnaden üçlü bir taksime tabi

<sup>404</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 39-40.

<sup>405</sup> İsmail Durmuş, "Nahiv", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslam Araştırmaları Merkezi, ts.).

tutmuştur. Nahvin ana konularını isimlendirirken dilcilerin genel olarak kullandığı terimleri kullanmayan Sekkâkî, kendi kullandığı terimlerin dilcilerin kullandığı hangi terimlere karşılık geldiğini bizzat açıklayarak konunun anlaşılmasında meydana gelebilecek muhtemel bir terim karmaşasının önüne geçmeye çalışmıştır. Buna göre i. kâbil murib'e, ii. fâil amil'e iii. eser ise irab'a karşılık gelmektedir.<sup>406</sup>

Sekkâkî, *bil ki nahiv ilmi, Arap kelamının istikra (tümevarım) yöntemiyle elde edilen ölçütlerinden ve bu ölçütler üzerine inşa edilen kurallarından hareketle cümlelerin asıl manasını mutlak bir biçimde ifade edebilmek için kelime terkinin keyfiyetinin bilgisine yönelen böylece söz konusu keyfiyet bakımından kelimelerin terkinde hatadan sakınmandır.*<sup>407</sup> şeklindeki ifadelerle nahvi tanımlamaktadır.

Buna göre nahiv ilminin ilk ve öncelikli gayesi kelime terkinde hataya düşmekten sakındırmaktır. Söz konusu gayenin gerçekleşmesi için, Arap dilinin tümevarım yöntemiyle incelenmesi ve bu yolla elde edilen kuralların belirlenmesi gerekmektedir. Zira terkiplere ilişkin kural ve kaidelerin belirlenmemesi halinde herhangi bir terkinin diğer bir ifadeyle herhangi bir cümlelerin doğru biçimde kullanılıp kullanılmadığının bilinmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla Sekkâkîye göre nahvin konu edindiği terkipler hakkında doğru ya da yanlış şeklinde bir hükme varmak mümkündür. Ve bu noktada ölçüt, Arap kelamından elde edilen kural ve kaidelerdir.<sup>408</sup> Bu hususun önemi nahiv ilminin meânî ilmiyle birlikte ele alınması durumunda daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim Sekkâkî, *zikrettiğimiz husus üçüncü kısımda meânî ilmini ele aldığımız zaman daha anlaşılır hale gelecektir* diyerek ilgili konunun önemine işaret etmiştir.

### **Meânî ve Beyân İlimleri**

Sekkâkî, Cürçânî'nin *Delâilu'l-i'câz* adlı eserinde ele aldığı konuları meânî, *Esrâru'l-belâga*'sında ele aldığı meseleleri de beyân olarak isimlendirip müstakil ilimler olarak ele alan ve böylece belâgat ilminin günümüze ulaşan sistematik yapısını oluşturan ilk kişidir. O, söz konusu iki ilmin dışında kalan belâgi konuları da muhassinat şeklinde adlandırmak suretiyle belâgata dahil etmiştir. Daha sonra ilk defa Bedreddin ibn Mâlik (ö.686/1278) tarafından bedî' olarak isimlendirilecek bu konuları

<sup>406</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 126.

<sup>407</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 125.

<sup>408</sup> William Smyth, "Belâgat İlmi'nin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'u", çev. Abdullah Yıldırım, *Şarkiyat Mecmuası* 22 (2013), 221.

belâgatın üçüncü sacayağı şeklinde sistematize eden ilk kişi yine Sekkâkî'dir. *Miftâh*'ın en önemli şarihlerinden olan Kazvinî (ö.739/1338), zikredilen bu üçlü taksime günümüze ulaşan standart şeklini vermiştir.<sup>409</sup>

Sekkâkî, eserinde meânî ve beyân ilimlerinin her birinin tanımlarını yapmış, konularını tanzim etmiş ve gayesini belirlemiştir. Böylece o, söz konusu ilimlerin bağımsız bir ilmi disiplin hüviyeti kazanmalarını sağlamıştır. En çok bu yönüyle şöhret bulan *Miftâh*'ın sadece üçüncü bölümüne dair çok sayıda şerh, haşiye ve telhis kaleme alınmıştır.<sup>410</sup> Ne var ki Sekkâkî'nin meânî ve beyân ilimlerini müstakil birer ilmi disiplin şeklinde sunmasını, belâgat çalışmalarını edebi zevke dayalı bir sanat olmaktan çıkarıp tanım ve taksimlerle dolu bir kurallar bütünü haline getirdiği iddiasıyla tenkit edenler de olmuştur.<sup>411</sup> Bu bağlamda bildirinin konusuyla ilgili olmadığı için bu kadarıyla yetinip müellifin zikredilen ilimleri nasıl tanımladığının ve bu sayede ilmu'l- edeb'in bütünlüklü yapısını ne şekilde kurguladığının izahına geçilmesi uygun olacaktır.

Sekkâkî meânî ilmini, *kalam terkiblerinin/sözdiziminin anlamsal özelliklerini ve bu özelliklere ilişkin istihzan vb. durumlarını, kelamın muktezâ-ı hale mutabakatı noktasında hatadan sakınmak gayesiyle incelemek*<sup>412</sup> şeklinde tanımlamıştır. Diğer bir deyişle meânî sözü, sözün söylendiği ortama, yere, zamana ve söyleyenin niyetine uygunluğu bağlamında ele almaktadır. Dolayısıyla meânî ilmi açısından bir terkinin doğru ya da yanlış kabul edilmesindeki ölçüt nahivde olduğu gibi Arap kelimadan hareketle elde edilen kural ve kaideler değildir. Zira zaten bir terkinin meânî ilminin konusu olabilmesi için öncelikle kelime ve terkip noktasında doğru olması diğer bir ifadeyle sarf ve nahiv ilminin değerlendirmesinden geçmiş olması gerekir.

Meânî ilmi açısından bir sözün doğru olarak değerlendirilmesindeki ölçüt, o sözün söylendiği ortama, yere, zamana ve söyleyenin niyetine mutabakatı/uygunluğudur. Ne var ki zikredilen hususların her biri değişkendir. Dolayısıyla muhatabın, mütakellimin söz konusu unsurlara mutabakatı sağlayıp sağlamadığını net bir şekilde belirlemesi mümkün değildir. Hal böyle olunca meânî

<sup>409</sup> Şükrî el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid el-Müttehede, 2010), 93-95.

<sup>410</sup> Detaylı bilgi için bkz. Smyth, "Bir Yorum Geleneğinde Tartışma", 166-176.

<sup>411</sup> Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, 115-153; Ahmed Matlûb, *el-Kazvinî ve Şürûhu't-Telhis* (Bağdad: Mektebetü'n-Nehda, 1967), 18-19.

<sup>412</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 247-; çev. için bkz. Asana, *Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm Adlı Eserindeki İlmu'l-İstidlâl Bahsinin Tahlili*, 52.

ilminin konusu olması durumunda kelam/söz için doğrudur ya da yanlıştır <sup>413</sup>şeklinde kesin bir hükme varılamaz.<sup>414</sup>

Özetle nahiv ve meânî ilimlerinin her biri söz terkiplerini incelediği halde Sekkâkî bu iki ilmi, i. söz terkiplerini ne bakımdan inceledikleri ve ii. söz terkiplerine verdikleri hükümlerin doğruluk dereceleri yönüyle ayırmak suretiyle birbirinden bağımsız müstakil birer disiplin olarak ele almayı başarmıştır.

Beyân ilmine gelince Sekkâkî onu, *kelamın istenilen manaya mutabakatı noktasında hatadan sakınmak gayesiyle bir manayı o manaya delatinin açıklığı ve kapalılığı değişecek şekilde farklı yollarla ifade etmeyi bilmektir* biçiminde tanımlamıştır. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken husus, tek bir manayı o manaya daha az ya da daha fazla delalet eden farklı üsluplarla ifade etmenin vaz'î delaletle mümkün olmayacağıdır. Bu nedenle müellif, beyân ilmini açıklamadan önce delalet çeşitlerini zikretmiştir. Delalet çeşitlerini ifade ettikten sonra o, beyân ilminin alanına giren teşbih, mecâz, istiâre ve kinâye gibi konuların hepsinin aklî delalet yoluyla bilinebileceğini vurgulamıştır. Ona göre zikredilen bu konular, manalar arasında kurulan mülâzemet ilişkilerine dayanmaları bakımından beyân ilminin inceleme alanına girmektedir.<sup>415</sup> Diğer bir deyişle beyân ilminde ele alınan konuların bir arada incelenmesini sağlayan şey, manalar arasındaki mülâzemet ilişkisidir.

Sekkâkî'ye göre beyân ilmi, meânî ilminden ayrı düşünülemez. Hatta beyân, meânî ilminin bir parçasıdır. Öyle ki bu ikisi arasındaki ilişki müfred ve mürekkeb ilişkisine benzetilebilir. Nasıl ki müfred bilinmeden terkip oluşturmak mümkün değilse meânî ilmini bilmeden de beyân ilmini öğrenmek mümkün değildir.<sup>416</sup>

### İstidlâl İlmi

Sekkâkî'nin ilm u'l-edeb çerçevesinde ele aldığı bir diğer ilim, ilmu'l-istidlâl'dir. O, ilmu'l-istidlâl'i *kelam terkiplerinin/sözdizimsel formların istidlâlî (akıl yürütmeye dayalı) özelliklerini bilmektir*<sup>417</sup> şeklinde tanımlamıştır. *Miftâh*'ı temelde üç ana kısma ayıran Sekkâkî, söz konusu kısımlarda ele aldığı ilimlerin tanımlarını yaparken bu ilimlerin gayelerini de açık bir şekilde zikretmişti. Ancak o, kitabın ana kısımlarından

<sup>413</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 249.

<sup>414</sup> Smyth, "Belâgat İlmi'nin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'u", 220-222.

<sup>415</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 437-438.

<sup>416</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 249.

<sup>417</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 544-; çev. için bkz. Asana, *Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm Adlı Eserindeki İlmu'l-İstidlâl Bahsinin Tahlili*, 52.

biri olmayıp meâni ilminin tamamlayıcısı olması münasebetiyle ele aldığı istidlâl ilmini tanımlarken bu ilmin gayesini ifade etmemiştir. Bu durum onun, istidlâl ilmini bizzat o ilmin gayesine hizmet etmek amacıyla değil bilakis meâni ilminin gayesini gerçekleştirmesine matuf olarak ele aldığı şekilde yorumlanabilir.

Sekkâkî'nin *meânî ve beyân ilimlerinin, cümle terkiplerinin özelliklerini ve mana ifadelerini bilmek olduğu ve bu sayede, zekân yettiği ölçüde, sözün makamlarının hakkını vermeye ulaşıldığını anlar ve istidlâl makamının sözün diğer makamlarına nispetle bir bütünün parçası/dalı mahiyetinde olduğunu bilersen; istidlâlî cümle terkiplerini ve bunların özelliklerini bilmenin, meânî ve beyân ilimleri ile uğraşanlar için gerekli olduğunu da bilirsin. Hal böyle iken meânî ve beyân ilimlerini incelerken bunların bütününe dâhil olan bir şeyi bölmemeliyiz*<sup>418</sup> şeklindeki ifadeleri bu yorumu destekler mahiyettedir.

Bu bağlamda Sekkâkî'nin, ilm u'l- istidlâl adıyla mantığı dil ilimlerinin konusu haline getirmesi bakımından bir ilk olduğunu ifade etmek gerekir. O, her ne kadar söz konusu başlık altında esasında mantık konularını ele almış olsa da hem üslubu hem de gayesi bakımından dilbilimci kimliğini korumuştur.<sup>419</sup>

### Şiir İlimleri

Sekkâkî, meânî ve beyân ilimlerinin tamamlayıcısı mahiyetinde son olarak şiir konusunu ele almıştır. Ona göre şiir, arûz ve kâfiye gibi konuların incelenmesi, hem zikredilen bu iki ilmin tamamlanması hem de genel olarak ilmu'l-edebe'e dahil olabilecek ilimlerin eksiksiz bir şekilde telif edilmesi bakımından önem arz etmektedir. Zira sarf, nahiv, meânî ve beyân ilimleri esasında mensûr ifadeleri konu edinirken; arûz ve kâfiye manzûm ifadeleri içermektedir.<sup>420</sup>

Şiirden maksadın ne olduğuyla ilgili çeşitli görüşleri ifade ettikten sonra Sekkâkî bu görüşlerden hareketle şiirin, *kasıtlı bir şekilde vezinle söylenen söz* şeklinde tanımlanabileceğini ifade etmiştir. Ardından arûz ve kafiye konularını detaylı bir taksime tabi tutarak incelemiştir. Böylece kelamın i. yapısal, ii. anlamsal ve iii. istidlâlî özelliklerinin yanı sıra iv. biçimsel özelliklerini de ele almayı başarmıştır. Dolayısıyla Sekkâkî, eserinde böyle bir mütemmimime açmak suretiyle mensûr veya manzum olsun

<sup>418</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 532-533; çev. için bkz. Asana, *Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm Adlı Eserindeki İlmü'l-İstidlâl Bahsinin Tahlili*, 52.

<sup>419</sup> Detaylı bilgi için bkz. Asana, *Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm Adlı Eserindeki İlmü'l-İstidlâl Bahsinin Tahlili*.

<sup>420</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 616.



dile gelen tüm ifade biçimlerini ilm u'l-edeb başlığı altında bir araya getirerek dil ilimlerini bütünsel bir yaklaşımla ele almada takip ettiği yöneme farklı bir boyut kazandırmıştır.

### **Sonuç**

Maddeler halinde ifade etmek gerekirse

a-Miftahu'l-ulum'un konusu ilm u'l edeb şeklinde belirlenmiştir. İlmul edeb dile dair tüm ilimleri içeren üst bir başlık mahiyetindedir. İlmü'l edeb'in gayesi, Arap dilinde hataya düşmekten sakındırmaktır. Müellif, eserinin konusunu ve gayesini zikredilen şekilde belirlemek suretiyle dile dair tüm ilimleri tek bir amaca hizmet etmek üzere tavzif etmeyi ve bütünsel bir yaklaşımla birbirine irtibatlandırmayı başarmıştır.

b-Miftahu'l-ulum'da Sekkaki'nin temelde iki gayesi vardır: ii. Kendisine kadar gelen dilbilim birikimini sistemli ve bütünsel bir şekilde tedvin edip kayıt altına almak. ii. Farklı ilimler içerisinde dağınık bir biçimde incelenen belâgat konularını bir araya getirip tanım, taksim vb. belirlemek suretiyle mütekamil bir disiplin haline getirmek

c-Sekkaki, ilm u'l-edeb'in içinde ele aldığı ilimler arasında hiyerarşik bir yapı esas almıştır. Bu nedenle o, her bir ilmi bir sonraki ilmin bilinmesi için bir aşama şeklinde kurgulamıştır. Dolayısıyla Miftahtaki konular önem sırasına göre değil, öncelik sırasına göre kaleme alınmıştır.

d- Sarf ve nahiv ilimleri için kelimenin ve kelamın tüme varım yöntemiyle elde edilen gramatik yapılarına kıyasla kesin bir şekilde doğrudur veya yanlıştır şeklinde bir yargıya varılabilir.

e- Meânî ve beyân ilimleri bakımından herhangi bir kelam/söz için kesin bir şekilde doğrudur veya yanlıştır şeklinde bir yargıya varılamaz. Kelamın bu aşamasında kesin değil mümkün doğrular vardır.

## KAYNAKÇA

- Abdulkâdir Huseyn. *el-Muhtasar fî târihi 'l-belâga*. Kahire: Dâr-u Garîb, 2001.
- Alak, Musa. *Sekkâkî ve Miftâhu 'l-Ulûm Adlı Eseri*. İstanbul, 2011.
- Asana, Cennet. *Sekkâkî'nin Miftâhu 'l-ulûm Adlı Eserindeki İlmu 'l-İstidlâl Bahsinin Tahlili*. Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Celeleddin es-Suyûtî. *Lübbü 'l-lübâb fî tahrîri 'l-ensâb*. ed. Muhammed Ahmed Abdülaziz-Eşref Ahmed Abdülaziz. Beyrut: Dâru 'l-Kütübi 'l-İlmiyye, 1991.
- Çelik, Yüksel. “Sekkâkî’ye Kadar Belagat Çalışmaları”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 20 (Ocak 2011), 85-108-108.
- Dayf, Şevki. *el-Belâga Tetavvur ve Târîh*. Kahire: Dâru 'l-Meârif, 9. Basım, 1119.
- Hâmid Sâlih Hulfu 'r-Rabiî. *Mekâyisi 'l-Belâğa beyne 'l-Udebâ' ve 'l-Ulemâ*. Suudi Arabistan: Ümmü 'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.
- Hulusi Kılıç. “Sarf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslam Araştırmaları Merkezi, ts.
- İsmail Durmuş. “Nahiv”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslam Araştırmaları Merkezi, ts.
- Kureyşî, Abdulkadir el-. *el-Cevâhirü 'l-Mudîyye fî Tabakati 'l-Hanefiyye*. Mir Muhammed Kütüphane – Karaçi, ts.
- Matlûb, Ahmed. *el-Belâga inde 's-Sekkâkî*. Bağdad: Menşuratu Mektebeti 'l-Nehdati Bağdat, 1964.
- Matlûb, Ahmed. *el-Kazvînî ve Şürühü 't-Telhîs*. Bağdad: Mektebetü 'n-Nehda, 1967.
- Mebhût, Şükrî el-. *el-İstidlâlü 'l-Belâgî*. Beyrut: Dâru 'l-Kitâbi 'l-Cedid el-Müttehîde, 2010.  
<http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=266711&ele=&wYazarlar=mebhut>
- Nazife Nihal İnce. “Miftâhu 'l-Ulûm'un Dil İlimleri Tasnifine Etkisi”. *The Journal of Social Science* 2/4 (2018).
- Özdoğan, M. Akif. “Belâgatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvînî'nin Rolü”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2002), 97-106-106.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb es-. *Miftâhu'l-Ulûm*. ed. Abdu'l-Hamid Hindawi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2014.

Sekkâkî, Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b Ebû Bekr b Muhammed. *Miftâhu'l-Ulûm*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Smyth, William. "Belâgat İlmi'nin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'u". çev. Abdullah Yıldırım. *Şarkiyat Mecmuası* 22 (2013), 213-232-232.

Smyth, William. "Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası". çev. Ömer Kara. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 165-176-176.

Tabâne, Bedevî. *el-Beyân el-Arabî*. Kahire: Matbaatü'r-Risâle, 2. Basım, 1958.

W.P. Heinrichs. "Al-Sakkâkî". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. 894. vol. VIII. Leiden, 1995.

Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî. *Mu'cemu'l-Üdebâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, ts.

**SOSYAL BİLİMLERDE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAKIMINDAN  
DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALARIN ÖNEMİ ÜZERİNE**

**ARŞ. GÖR. ZÖHRE YÜCEKAYA**

Pamukkale Üniversitesi

Felsefe Bölümü

Pamukkale

Türkiye

ORCID: 0000-0001-6537- 8969.

E-Mail: [zyucekaya@pau.edu.tr](mailto:zyucekaya@pau.edu.tr)

# SOSYAL BİLİMLERDE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAKIMINDAN DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALARIN ÖNEMİ ÜZERİNE

*Arş. Gör. Zöhre YÜCEKAYA\**

## ÖZET

Düşünce tarihinde önceleri bütüncül görünüm sergileyen bilimler, zaman içerisinde birbirinden ayrılan ve özerk alanlarını ilan eden, kendi özel metodolojileri çerçevesinde gelişme gösteren bir görünüm sergilemektedirler. İlk Çağlardan itibaren özellikle branşlaşmanın henüz başlamadığı dönemlerde iç içe gelişen ve birbirilerine kaynaklık eden bilimler arasındaki ilişki, branşlaşmanın yaşandığı günümüzde de devam etmektedir. Günümüz dünyasında bilimler arasında yaşanan etkileşim, özellikle sosyal bilimlerde bütüncül bakış açısının yakalanması, dünya sorunlarının geniş perspektifle ele alınması ve farklı çözüm yolları bulunmasına olanak sağlamaktadır. Başka bir deyişle disiplinlerarası çalışmalar, farklı bilim alanlarındaki sorunların çözümüne yönelik olumlu yönde katkılar sağlamaktadır.

Disiplinlerarası çalışmaların önemine değinen Aristoteles, bireyin tek bir alanda uzmanlaşarak kendisini sınırlamaması ve tüm disiplinlerden beslenerek kendini geliştirmesi gerektiğini vurgular. Bu düşünce, entelektüel bir tutumla dünya ve toplum sorunlarını ele alan filozofların aynı zamanda iyi bir bilim insanı olmalarının nedenlerine yönelik ipucu vermektedir. Bu bağlamda İlk Çağlardan günümüze değin gerek bilimsel gerekse sosyal alanda yaşanan gelişmelerin, farklı disiplinlerin ortak çalışmalarıyla beraber daha verimli hale geldiği ve dünya sorunları karşısında daha çözümcü görünüm sergilediği söylenebilir. Bir disiplinde kullanılan bilgi, yöntem ve araçlar, bir diğer disiplindeki soru(n)ların çözümüne katkı sağlayabilir ve böylelikle bütüncül bir bakış açısı geliştirilebilir. Söz gelimi, Kuhncu bakış açısıyla bilim tarihi, bilimin birikimsel gelişim sürecinin kronolojik yazımı değil, bilimsel etkinliği kendi zamanındaki bağlamlarla beraber ele alan bir disiplindir. Dolayısıyla bilim tarihi hem sosyal bilimlerin diğer alt disiplinleriyle hem de doğa bilimleriyle sürekli etkileşim içindedir.

Konuyu örnekle destekleyecek olursak; bilim tarihinin gelişim seyrini etkileyen Karahan Tepe ve Göbekli Tepe gibi arkeolojik buluntular disiplinlerarası çalışmalarla

---

\* Araştırma Görevlisi Zöhre YÜCEKAYA, Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0001-6537-8969, [zyucekaya@pau.edu.tr](mailto:zyucekaya@pau.edu.tr), Tel: 05369785960

ele alındığı ölçüde bilim tarihi, insanlık tarihi ve sosyal bilimler tarihine ışık tutacaktır. Söz gelimi, Göbekli Tepe’de bulunan dikilitaşların matematik hesaplamalarla yapılması, kazı alanında buğday kalıntısına rastlanması, dikilitaşlar üzerindeki çizimlerin anlamlı ifadeler olması vb. kazı sonuçları, ancak doğa bilimleri, sosyal bilimler ve sembol bilimleri gibi birçok disiplinin iş birliğiyle doğru değerlendirilebilir. Dolayısıyla bilimin gelişim süreci hem doğa bilimleri hem de o döneme ışık tutan sosyal bilimlerdeki disiplinler ışığında tespit edilebilir.

Sosyal bilimlerdeki disiplinlerarası çalışmalar sadece bu alanlarda değil tıp ve sağlık alanlarıyla da birbirini besleyen ve geliştiren görünüm sergilemektedir. Antik Yunanlı hekim Galen’in “en iyi hekim aynı zamanda iyi bir filozoftur” söylemi, bilimlerdeki bütüncül yaklaşımın önemine işaret etmektedir. Bu bağlamda tıp alanındaki çalışmaların toplumsal sahadaki sosyolojik ve psikolojik etkileri, disiplinlerarası bir yaklaşımla tam anlamıyla ortaya konabilir. Sağlık alanında bir hastalığın nedenleri teşhis edilirken psikoloji, sosyoloji ve felsefe gibi disiplinlerden yararlanılması, teşhis ve tedavi sürecini olumlu yönde etkileyebilir. Yine aynı bağlamda teknoloji bilimlerindeki gelişmeler ve bu gelişmelerin toplumsal getirileri disiplinlerarası çalışmalar ışığında değerlendirildiğinde daha sağlıklı sonuçlar verebilir. İşte, bu çalışmadaki temel amaç da disiplinlerarası çalışmaların bilimlerde, daha özele indirgediğimizde sosyal bilimlerde bilgi bütünlüğüne katkıda bulunabileceğini ve dünya soru(n)ları karşısında daha çözümcü yollar üretebileceğini göstermektir.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyal Bilimler, Bilgi Bütünlüğü, Disiplinlerarasılık, Bilim Tarihi, Sosyal Bilimler Tarihi.

## THE IMPORTANCE OF INTERDISCIPLINARY STUDIES IN INFORMATION INTEGRITY IN THE SOCIAL SCIENCES

*Arş. Gör. Zöhre YÜCEKAYA\**

### ABSTRACT

The sciences, which previously used to have a holistic approach in the history of thought, have transformed into a form separating from each other over time and had their autonomous fields, developing within the framework of their unique methodologies. The relationship between the sciences, each of which has been developing within the other since the early ages, especially during the periods when branching did not begin, and which functioned as the resources for others, continues today when branching has become common. The interaction between sciences in today's world, especially in social sciences, makes it possible for us to capture a holistic point of view, handle the world's problems from a broader perspective and find different solutions to the handled problems. In other words, interdisciplinary studies positively contribute to the solution of problems in different fields of science.

Highlighting the importance of interdisciplinary studies, Aristotle emphasized that individuals should not limit themselves by specializing in a single field and should develop themselves by feeding on all available disciplines. This thought gives an idea of the reasons why philosophers dealing with the problems of the world and society adopting an intellectual attitude are also considered good scientists. In this context, it could be claimed that the developments in the scientific and social fields, beginning from the early ages to the present day, have become more efficient with the joint work of different disciplines and have adopted a more solution-centred approach to finding solutions to the world problems. The knowledge, methods and tools used in one discipline can contribute to the solutions to the problems and questions in another discipline and thus a holistic perspective can be developed. For example, from Kuhncu's point of view, the history of science is not a chronological flow of the cumulative development process of science, but a discipline that considers scientific activities

---

\* Research Assistant Zöhre YÜCEKAYA, Pamukkale University, Department of Philosophy, ORCID: 0000-0001-6537-8969.

together with the contexts of their own time. Therefore, the history of science is in constant interaction both with other sub-disciplines of the social sciences and the natural sciences.

As an example; archaeological antiquities such as Karahan Tepe and Göbekli Tepe, which have affected the developmental flow of the science history, will shed light on the history of science, human history and the history of social sciences only with the help of interdisciplinary studies. For example, the fact that the obelisks found in Göbekli Tepe were subject to some mathematical calculations, that wheat remains were found in the excavation area, that drawings on the obelisks were found to be meaningful expressions, etc. can only be evaluated correctly with the cooperation of many disciplines such as natural sciences, social sciences and symbol sciences. Therefore, the process of scientific development can be examined in the light of the natural sciences and social sciences that shed light on that period.

Interdisciplinary studies in the social sciences feed and develop each other not only in these areas but also in the fields of medicine and health. The ancient Greek physician Galen said “the best physician is also a good philosopher”, which points to the importance of a holistic approach to the sciences. In this context, the sociological and psychological effects of studies in the field of medicine on the social field can be fully revealed by adopting an interdisciplinary approach.

When diagnosing the causes of disease in the field of health, the use of disciplines such as psychology, sociology and philosophy can positively affect the diagnosis and treatment process. In the same context, advances in technological sciences and the social benefits of these developments can give more reliable results when evaluated in the light of interdisciplinary studies. The main purpose of this study is to reveal that interdisciplinary studies can contribute to the integrity of knowledge in the social sciences when reduced to more specific areas in the sciences and produce more problem-solving ways in the solution to world problems.

**Keywords:** Social Sciences, Information Integrity, Interdisciplinarity, History of Science, History of Social Sciences.



## Giriş

Tarihsel süreçte toplumsal, bilimsel, sosyal, kültürel, psikolojik, teknolojik vb. alanlarda yaşanan değişimler ve gelişimler, bu alanlarda yapılan çalışmalarda da değişikliği gerekli kılmaktadır. Günümüzde birçok sosyal fenomen, meydana geldiği ortam ve koşullara bağlı olarak farklı ampirik görünüm sergilemektedir. Sosyal fenomenlerin bu farklı görünümleri ve karmaşık yapısı disiplinlerarası çalışmalara duyulan ihtiyacı artırmaktadır.<sup>421</sup> Tek disiplinli yaklaşımlar günümüz sorunlarının karmaşık doğasını en temel düzeyde açıklama gayesi içinde olsa da<sup>422</sup> sürekli değişen ve dönüşen karmaşık dünya sorunları karşısında kendilerini yenileme ve eksiklerini giderme bakımından yetersiz kalabilmektedir.<sup>423</sup> Söz gelimi bir disiplin, araştırma sırasında konuya yönelik anomalileri görmeyebilir. Bu bağlamda bir konunun araştırılmasında ortaya çıkan sorunları başka bir disiplin görebilir ve sorunun çözümüne katkı sağlayabilir. Örnek verecek olursak; Sovyet-Amerikan Soğuk Savaşı'nı tüm yönleriyle ele almak ve kavramak isteyen bir araştırmacı, konuyu tek bir disiplin perspektifiyle incelediğinde bu savaşa yönelik bütüncül bir bilgiye ulaşamayabilir. Oysaki disiplinlerarası çalışmalar yoluyla bu karmaşık konu tüm yönleriyle ele alınarak bütüncül bir bakış açısı sağlanabilir.<sup>424</sup>

Disiplinlerarası çalışmalar, disiplinlerin problem çözümünde eksik kaldığı yönleri telafi etmesi yönüyle hiyerarşik bir iş bölümüne de işaret etmektedir. Disiplinlerin iş birliğiyle doğa bilimleri ya da mühendislik vb. alanlarda araştırma dışında bırakılan sosyal faktörlerle de ilişki kurulması, ancak disiplinlerarası çalışmalar yoluyla mümkün görünmektedir.<sup>425</sup> Bu nedenle karmaşık dünya sorunlarının çözümünde bilimlerin sadece belirli bir araştırma türünü benimsemek yerine disiplinlerarası çalışmalar yapması<sup>426</sup> dünya sorunları karşısında daha çözümcü ve bütüncül bir bakış açısının geliştirilmesine olanak sağlamaktadır. Çalışmanın temel

---

<sup>421</sup> Jan Faber and Willem J. Scheper, "Interdisciplinary social science: a methodological analysis, *Quality & Quantity* 31, 1997, 37–56, s. 37.

<sup>422</sup> Paul D. Hirsch and Valerie A. Luzadis, "Scientific concepts and their policy affordances: How a focus on compatibility can improve science-policy interaction and outcomes", *Nature and Culture*; 8(1): 97–118, 2013, s. 100; David Budtz Pedersen, "Integrating social sciences and humanities in interdisciplinary research", *PALGRAVE COMMUNICATIONS*, 2016, 2:16036, s. 5.

<sup>423</sup> Moti Nissani, "Ten cheers for interdisciplinarity: The case for interdisciplinary knowledge and research", in *Social Science Journal*, 34 (2): 201-216 (1997), s. 201.

<sup>424</sup> M. Nissani, "agm.", s. 206, 210.

<sup>425</sup> A. Barry and G. Born, "age.", s. 11.

<sup>426</sup> D. B. Pedersen, "agm.", s. 2.

amacı da sosyal bilimlerde disiplinlerarası çalışmaların önemine ve değişen dünya sorunlarını çözme noktasında farklı disiplinlerin ortak çalışmalarıyla bilgi bütünlüğünün sağlanabileceğine vurgu yapmaktır.

Kavramsal çerçevede Disiplinlerarasılık; karmaşık bir sorun/konu hakkında ortak bir anlayış ya da bütüncül bakış açısı oluşturmak için birçok disiplinin kendi bilgi, eğitim, araştırma, teori, metot ve yöntemlerini birleştirmesidir.<sup>427</sup> Başka bir ifadeyle Disiplinlerarasılık, bir bilgi bütünü oluşturmak amacıyla yeni bakış açıları, kavramlar, teoriler ve metodolojilerden yararlanarak disiplinlerin ötesine geçmek,<sup>428</sup> disiplinler arasında ilişkilerin bütüncül analizini ve sentezini<sup>429</sup> yapmaktır. Bu bakımdan Disiplinlerarasılık, her disiplinin birbiriyle bağlantılı olduğu, karmaşık dünya sorunlarının tek bir çözüm yolu olmadığı varsayımına dayanmaktadır.<sup>430</sup> Buradan hareketle disiplinlerarasılığın, toplumsal hayatın karmaşık sorunlarını çözmeyle yakından alakalı olduğu söylenebilir.<sup>431</sup>

Disiplinlerarası araştırmaların temel gayesi, önceden var olan kalıpları kırmaktır. Başka bir ifadeyle disiplinlerarası çalışmalarda temel amaç, disiplinlerin önceden uyguladığı yerleşik formüllerin doğrulanmasından ziyade uygulandığı bütün alanları zenginleştirmek, yeni bakış açılarının ve formüllerin keşfedilmesine olanak sağlamaktır.<sup>432</sup>

Günümüzde birçok uzman, iklim değişikliği, halk sağlığı, kadın hakları vb. birçok karmaşık problemlerin farklı anlayış ve disiplinlerarası çalışmaları gerekli kıldığı konusunda hemfikirdir.<sup>433</sup> Çünkü disiplinlerarası yaklaşımlar politika bilimleri, kadın çalışmaları, insan sağlığı ve refahını etkileyen sosyal, çevresel, ekonomik, politik,

---

<sup>427</sup> Caroline S. Wagner, J. David Roessner, Kamau Bobb vd. "Approaches to understanding and measuring interdisciplinary scientific research", *Journal of Informetrics*, 2011, 5 (1): 14–26, s. 16; M. Nissani, "agm.", s. 204; Teoman Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, Dergâh Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2021, s. 35.

<sup>428</sup> D. B. Pedersen, "agm.", s. 4.

<sup>429</sup> Katalin Parti and Akos Szigeti, "The Future of Interdisciplinary Research in the Digital Era: Obstacles and Perspectives of Collaboration in Social and Data Sciences- An Empirical Study", *Cogent Social Sciences*, (2021), 7: 1970880, s. 2.

<sup>430</sup> Alev Özkök, "Disiplinlerarası Yaklaşım Dayalı Yaratıcı Problem Çözme Öğretim Programının Yaratıcı Problem Çözme Becerisine Etkisi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2005, 28, ss. 159-167, s. 160; Haydar Çoruh, "Disiplinlerarası Bilim Tarihi" Dersi ve Gereği", *Tarih Okulu*, 2010, Sayı VII, 7-23, s. 9.

<sup>431</sup> Andrew Barry and Georgina Born, *Interdisciplinarity Reconfigurations of the social and natural sciences*, Routledge, New York 2013, s. 8.

<sup>432</sup> George Gusdorf, Past, present and future in interdisciplinary research, *International Social Science Journal*, 1977, 29, 580-600, s. 596.

<sup>433</sup> D. B. Pedersen, "agm.", s. 2; Julie Thompson Klein, *Education*, in *Handbook of Transdisciplinary Research* (Ed. Gertrude Hirsch Hadorn), Springer, 2007, Dordrecht, The Netherlands, Chapter 26, pp. 399-410, s. 399–401; C. S. Wagner vd. "agm.", s. 16.

teknolojik vb. faktörleri analiz etmekle beraber<sup>434</sup> iklim değişikliği, göç, salgın ve gıda güvenliği gibi birçok sorunla nasıl baş edileceğini ortaya koymaktadır.<sup>435</sup> Dolayısıyla bu karmaşık problemlere ve sosyal fenomenlere yönelik daha kapsamlı açıklamaların yapılabilmesi ve bilgi bütünlüğünün sağlanması için disiplinlerarası çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>436</sup> Her disiplinin kendine özel formül ve metotları olmasına rağmen disiplinlerarası araştırmalar bütünsel bilginin parçasını oluştururlar. Bu bakımdan bilimsel bilginin birçok farklı boyutu olduğu gerçeği idrak edildiği ölçüde her disiplinin bilgi bütünlüğünün bir parçası olduğu gerçeği de idrak edilecektir.<sup>437</sup>

Öte yandan disiplinlerarası çalışmalar biyokimya, çevresel ve beşerî bilimler, sinirbilim, disiplinlerarası sağlık bilimleri vb. yeni bilimsel alanların yaratılmasına olanak sağlamak ve karmaşık yapıdaki bilimsel sorunların çözülmesi için birçok farklı disiplinin yöntem, teori ve öngörülerini birleştirmektedir.<sup>438</sup> Bu bağlamda disiplinlerarası çalışmaların bilişsel gelişime, bütüncül bakış açısına, soyut ve yaratıcı düşüncenin gelişimine önemli katkılar sağladığı düşünülmektedir.<sup>439</sup>

Disiplinlerarası çalışmaların bilgi bütünlüğüne katkıları vurgulanırken bir yandan da disiplinlerin nasıl ve ne şekilde bir araya geleceği meselesi tartışılmaktadır. Çünkü disiplinlerarası çalışmalar, farklı disiplin geçmişlerine hâkim olmak, disiplinler üzerine araştırma yapmak, ortak bir dil oluşturmak vb. birtakım zorluklar barındırmaktadır.<sup>440</sup> Her disiplin çalışma konusuna farklı bir soruyla yaklaşır, farklı derecelerde soyutlama ve farklı bir dil kullanmaktadır.<sup>441</sup> Başka bir ifadeyle disiplinlerarası çalışmalarda her araştırmacı kendi disiplini çerçevesinde konuyu ele almaktadır. Bununla beraber de ortaya çıkan farklı metot ve dillerin ortak bir paydada nasıl birleştirileceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu sorunların aşılması için sosyal bilimler disiplinleri, disiplinlerarası proje ve araştırmalarda birbirlerinin bulgu, veri ve analizlerine güvenmeli, ortak etik ilkeleri geliştirmelidirler.<sup>442</sup> Bununla beraber uzmanlar disiplinlerarası çalışmalarla farklı bilgi alanları arasında bir keşif mantığına, karşılıklı birbirini beslemeye, problemlerin çözümüne ve karşılıklı iletişime kaynaklık etmelidirler.<sup>443</sup> Buradan

---

<sup>434</sup> C. S. Wagner vd. "agm.", s. 16.

<sup>435</sup> D. B. Pedersen, "agm.", s. 6.

<sup>436</sup> J. Faber and W. J. Scheper, "agm.", s. 52.

<sup>437</sup> Ge. Gusdorf, "agm.", s. 597.

<sup>438</sup> D. B. Pedersen, "agm.", s. 5.

<sup>439</sup> H. Çoruh, "agm.", s. 9; M. Nissani, "agm.", s. 205.

<sup>440</sup> M. Nissani, "agm.", s. 217.

<sup>441</sup> D. B. Pedersen, "agm.", s. 4.

<sup>442</sup> K. Parti and A. Szigeti, "agm.", s. 1.

<sup>443</sup> G. Gusdorf, "agm.", s. 595-596.

hareketle disiplinlerarası çalışmalarda, ortak bir hedefin olması, çalışma planının yapılması, çalışmadaki ilerlemenin sürekli olarak değerlendirilmesi gibi birtakım kriterlerin göz önünde bulundurulması gerektiği söylenebilir.<sup>444</sup>

Aslına bakılırsa felsefe, edebiyat, antropoloji, arkeoloji, tarih, coğrafya vb. sosyal bilimler disiplinleri birbirleriyle sürekli etkileşim halinde<sup>445</sup> oldukları için sosyal bilimlerde disiplinlerarası çalışmalarda zorlukların üstesinden gelinir. Çünkü bilim, izole zihinlerde üretilen izole ürünler değil, her çağ ve toplumun katkılarıyla şekillenen bir süreçtir.<sup>446</sup> Bilimsel düşüncenin gelişim sürecinde de her disiplin birbiriyle ilişki içindedir ve birbirine kaynaklık etmektedir. Söz gelimi edebiyatla ilgili birçok araştırma temelinde felsefeye dayanmakta, öte yandan psikoloji araştırmalarının çoğunda biyoloji ve matematik disiplinleri kullanılmaktadır. Bunun en güzel örneklerinden biri klasik koşullanma konusundaki çalışmaları ile tanınan Ivan Pavlov'dur. O, öncelikle matematik ve fizik bölümlerinde dersler alarak kendini geliştirmiş ve böylece disiplinlerarası çalışmalar yaparak psikoloji alanında önemli bir çığır açmıştır.<sup>447</sup> Öte yandan Coğrafya disiplini, beşerî ve ekonomik çevre, fiziki çevre vb. gibi alanlarda çalışma yürütürken biyoloji, arkeoloji gibi diğer disiplinlerin bilgi ve yöntemlerinden yararlanmakta ve çalışılan konu üzerine bilgi bütünlüğü sağlamaktadır.

Sürekli etkileşim halinde olan bu disiplinlerin ilişkisi Antik Yunan felsefesinde geliştirilen temel sentezin bütünlük, bağlantılılık ve bilgilerinin<sup>448</sup> bir uzantısıdır. Çünkü İlk Çağlardan itibaren özellikle branşlaşmanın henüz başlamadığı dönemlerde iç içe gelişen ve birbirilerine kaynaklık eden bilimler, felsefe disiplini içerisinde bir bütüncül görünüm sergilemektedirler.

Antik Yunan'da birçok filozof farklı disiplinler üzerine derin araştırmalar yaparak disiplinlerarası çalışmaların ilk örneklerini teşkil etmektedir. Söz gelimi Aristoteles biyoloji, fizik, zooloji, mantık, metafizik, estetik, etik, retorik, müzik, dilbilim, yönetim ve siyaset gibi birçok konu üzerine araştırmalarıyla Batı felsefesinin ilk kapsamlı

---

<sup>444</sup> Edwin van Teijlingen, Pramod R. Regmi, Pratik Adhikary, Nirmal Aryal, Padam Simkhada, "Interdisciplinary Research in Public Health: Not quite straightforward", *Health Prospect*, 2019, 18(1), 4-7, s. 5.

<sup>445</sup> J. T. Klein, *Education*, s. 400.

<sup>446</sup> Thomas J. McCormack, "On the Nature of Scientific Law and Scientific Explanation", *The Monist*, Vol. 10, No. 4 (July, 1900), pp. 549-572, s. 549-550, 553.

<sup>447</sup> Pramila Ramani and Mandira Sikdar, "Multidisciplinary Research Past, Present and Future", *International Conference on Multidisciplinary Research & Practice*, 2014, Volume I, Issue VII, ss. 197-199, s. 197.

<sup>448</sup> Julie Thompson Klein, *Humanities, Culture and Interdisciplinarity*, State University of New York Press, New York, 2005, s. 3.

disiplinlerarası çalışmalarını yapmıştır.<sup>449</sup> Disiplinlerarası çalışmalara önem veren Aristoteles, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin önemine dikkat çekerek bireyin tek bir alanda uzmanlaşarak kendisini sınırlamaması ve tüm disiplinlerden beslenerek kendini geliştirmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>450</sup> Bu düşünce, entelektüel bir tutumla dünya ve toplum sorunlarını ele alan filozofların<sup>451</sup> aynı zamanda iyi bir bilim insanı olmalarının nedenlerine yönelik ipuçları vermektedir.

Öte yandan Antik Yunan'da Pisagor da disiplinlerarası çalışmalara önem veren bir filozof olarak dikkat çekmektedir. O, önemli felsefe tartışmaları yapmakla kalmamış matematik alanında kendi adını taşıyan Pisagor teoremi ile doğa bilimlerine önemli katkılar sağlamıştır.<sup>452</sup> Aynı zamanda o, zorunlu ve evrensel olanı kavramaya, gerçekliği rakamlar ve geometrik ilişkilerin potasında çözmeye çalışarak<sup>453</sup> modern bilime atfedilen bilimsel yasa düşüncesinin ilk temellerini atmış ve böylece disiplinlerarası çalışmaların en güzel örneklerini teşkil etmiştir.

Arşimet de Antik Yunan'da matematik, fizik, astronomi, mühendislik vb. alanlarda disiplinlerarası çalışmalar yapan önemli bir isimdir. Öyle ki Zilsel'e göre Arşimet, Antik Çağ'da modern döneme atfedilen bilimsel yasa kavramına yaklaşan tek düşünür olmasına karşın dönemin el emeği ve teknolojiye yönelik ön yargılarından dolayı bu düşüncelerini ampirik olarak açıklayamamıştır.<sup>454</sup>

Özetle Yunan düşüncesinde branşlaşmanın henüz olmadığı dönemlerde disiplinler iç içe geçmiş bütüncül bir görünüm sergilerken modern dönemle beraber branşlaşma ve uzmanlığın artmasıyla ayrı ve özerk bir görünüm sergilemektedirler.<sup>455</sup> Özellikle 18. yüzyılda yavaş yavaş gelişen disiplinler, 19. Yüzyılda akademi faaliyetlerinin artmasıyla daha da izole hale gelmiştir. 20. yüzyılın ortalarında ise toplumsal, ekonomik ve teknolojik gelişmelerle baş gösteren karmaşık sorunlar,

<sup>449</sup> P. Ramani and M. Sikdar, "agm.", s. 197-198.

<sup>450</sup> Aristoteles, *On the Parts of Animals, Book 1*, in Great Books of the Western World (ed. Robert Hutchins) Aristotle II, s. 161, 639a; Koray Değirmenci, "Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarasılığı ve Disipliner Ayrımları Yeniden Düşünmek", *Akdeniz İletişim Dergisi*, Yıl 2011, Cilt, Sayı 15, 72- 80, s. 75.

<sup>451</sup> Zöhre Yücekaya, "Toplumun "at sineği" olarak entelektüeller", *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 2022, 9, 131-141, s. 133.

<sup>452</sup> P. Ramani and M. Sikdar, "agm.", s. 197-198.

<sup>453</sup> Thomas J. McCormack, "On the Nature of Scientific Law and Scientific Explanation", *The Monist*, July, 1900, Vol. 10, No. 4, pp. 549-572, s. 549-550.

<sup>454</sup> Edgar Zilsel, Diederick Raven, Wolfgang Krohn & Robert S. Cohen, *The Genesis of The Concept of Physical Law*, in *The Social Origins of Modern Science* (Ed. Raven, D., Krohn, W., Cohen, R.S.), Boston Studies in the Philosophy of Science, 2003, vol: 200, Springer, Dordrecht, s. 102-103; Mauro Dorato, "The Software of the Universe: An Introduction to the History and Philosophy of the Laws of Nature", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 2011, 62(1):225-232, s. 10.

<sup>455</sup> M. Nissani, "agm.", s. 214.

disiplinlerarası çalışmalara duyulan ihtiyacı artırmıştır.<sup>456</sup> Özellikle 20. yüzyılda pozitivizmin etkisiyle birleştirilmiş bilime ulaşma gayesi ve bilimsel faaliyetlerde her disiplinin mutlak bir bilim dili kullanması gerektiği fikri, insanın kültürel, sosyal ve psikolojik etkenlerden izole edilmiş ve tüm metafizik öğelerden dışlanmış bir bilim anlayışını öne çıkarmıştır.<sup>457</sup> İşte, bilimlerdeki parçalanma ve uzmanlaşmanın sınırsızlığı epistemolojik anarşiye yol açacağı kaygısını artırmış ve bilimlerdeki parçalanmaya çare bulmak için disiplinlerin yeniden bir araya gelmesi teşvik edilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda Disiplinlerarasılık düşüncesi, bilgi tarihinde yol gösterici eğilimlerinden biri olmuştur.<sup>458</sup>

Günümüzde ise değişen ve gelişen dünya düzeninde bilimlerde bütüncül yaklaşımın sağlanması ve karmaşık problemlerin çözümü için eğitim programlarında parçalı bir görüntü oluşturan disiplin merkezli eğitimden bilgi bütünlüğüne vurgu yapan disiplinlerarası eğitime yönelimin arttığı görülmektedir.<sup>459</sup> Bu yönelim disiplinlerarası sorunları çözmeye odaklı yeni yaklaşımlar, yeni eğitim ve öğretim modellerinin doğmasına imkân sağlamaktadır. Üniversite bünyelerinde disiplinler arasındaki sınırları aşabilmek ve farklı bakış açıları geliştirebilmek için disiplinlerarası dersler, birçok disiplini kapsayan araştırma deneyimleri ile disiplinlerarası çalışmalar teşvik edilmektedir.<sup>460</sup> Eğitim programlarında kullanılan disiplinlerarası öğretim sistemiyle, ele alınan konunun birçok disiplinin bilgisi, yöntemi ve bakış açısı kullanılarak geniş ölçekte ele alınması hedeflenmekte<sup>461</sup> böylelikle ele alınan konu üzerine bilgi bütünlüğü sağlanması amaçlanmaktadır.

Günümüzde disiplinlerarası çalışmalar özellikle bilim tarihi, sağlık ve teknoloji bilimleri vb. alanlarda yoğunlaşmaktadır. Hem doğa bilimleri hem sosyal bilimlerin entegre edildiği disiplinlerarası çalışmalar bilim, sağlık, teknoloji ve toplum arasındaki ilişkileri incelemek adına oldukça önemlidir.<sup>462</sup> Söz gelimi bilim tarihine yönelik araştırmalarda birçok farklı disiplinin ortak çalışma yürütülmesi, ele alınan konunun

<sup>456</sup> C. S. Wagner vd. "agm.", s. 15; T. Duralı, "age.", s. 36.

<sup>457</sup> Zöhre Yücekaya ve Alper Bilgehan Yardımcı, *Bilimsel Nesnellik, Kültür ve Protokol Önergeleri Tartışması: Carnap, Neurath ve Popper*, Düşünsel ve Görsel Boyutlarıyla Kültür İçinde (ed. Barış Çağırkan), Gazi Kitabevi, Ankara, 2021, s. 3; G. Gusdorf, "agm.", s. 585; Türkan Öykü Büyükçelikkok, "Doğa Bilimleri ve Pozitivizm Işığında Sosyal ve Beşerî Bilimlere Dijital Veri Etkisi", *ISOPHOS*, Yıl: 2, Sayı: 2, Bahar 2019, ss. 89-109, s. 93.

<sup>458</sup> G. Gusdorf, "agm.", s. 581.

<sup>459</sup> A. Özkök, "agm.", s. 159; H. Çoruh, "agm.", s. 9.

<sup>460</sup> J. T. Klein, *Education*, s. 401, 405.

<sup>461</sup> H. Çoruh, "agm.", s. 10.

<sup>462</sup> A. Barry and G. Born, "age."

açıklanmasında arkeoloji, tarih, sosyoloji, antropoloji, matematik vb. gibi birçok disiplinle çalışılması, konunun bütüncül bakış açısıyla ele alınmasını sağlamaktadır; çünkü Kuhncu bakış açısıyla bilim tarihi, tarihsel koşullarda gelişen, bilimin birikimsel gelişim sürecinin kronolojik yazımı değil, bilimsel etkinliği kendi zamanındaki bağlamlarla beraber ele alan bir disiplindir. Dolayısıyla bilim tarihi hem sosyal bilimlerin diğer alt disiplinleriyle hem de doğa bilimleriyle sürekli etkileşim halindedir.<sup>463</sup> Aslına bakılırsa bilim tarihinde bilimsel keşiflerin birçoğu disiplinlerarası çalışmalar yoluyla gerçekleşmektedir. Söz gelimi Kepler'in gök fiziği gibi çığır açan astronomi çalışmaları, bir hibrit çalışmaların, yani disiplinlerarası çalışmaların ürünüdür.<sup>464</sup>

Bilim tarihinin seyrini değiştirecek nitelikte olan arkeolojik buluntuların değerlendirilmesi sürecinde de disiplinlerarası çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü Karahan Tepe ve Göbekli Tepe gibi arkeolojik buluntular disiplinlerarası çalışmalarla ele alındığı ölçüde bilim tarihi, insanlık tarihi ve sosyal bilimler tarihine ışık tutmaktadır. Göbekli Tepe'de bulunan dikilitaşların matematik hesaplamalarla yapılması, kazı alanında buğday kalıntısına rastlanması, dikilitaşlar üzerindeki çizimlerin anlamlı ifadeler olması vb. kazı sonuçları<sup>465</sup>, ancak doğa bilimleri, sosyal bilimler ve sembol bilimleri gibi birçok disiplinin iş birliğiyle doğru değerlendirilebilir. Dolayısıyla bilimin gelişim süreci hem doğa bilimleri hem de o döneme ışık tutan sosyal bilimlerdeki disiplinler ışığında tespit edilebilir.

Öte yandan karmaşık sağlık sorunlarını etkili şekilde ele almak için disiplinlerin ötesine geçmek, yani disiplinlerarası çalışmalar, konferanslar, eğitim programları ve disiplinlerarası çalışmaları destekleyen faaliyetleri artırmak gerekmektedir.<sup>466</sup> Bu bakımdan sağlık bilimlerinde disiplinlerarası çalışmaların son dönemde yaygınlaştığı görülmektedir. Özellikle sağlığın sosyal, fiziksel, kültürel, psikolojik, ekonomik faktörlerin bir bileşeni olduğu gerçeğinin kabul edilmesiyle beraber 1600'lü yıllardan

---

<sup>463</sup> Yavuz Unat, "Bilim Tarihi Disiplini ve Bilim Tarihine Farklı Yaklaşımlar", *Üniversite Araştırmaları Dergisi*, Aralık 2021, Cilt 4, Özel Sayı, ss. ÖS1-8, s. 6; Ercan Salgar, *İlerleme Kavramı ve Bilimdeki Yansımaları*, Hiperlink, İstanbul 2015, s. 227.

<sup>464</sup> Simon Schaffer, *How Disciplines Look*, in *Interdisciplinarity Reconfigurations of the social and natural sciences*, (Ed. Andrew Barry and Georgina Born), Routledge, New York 2013, s. 58.

<sup>465</sup> Fazıl Karahan ve Zöhre Yücekaya, *Bilim Tarihi Açısından Göbekli Tepe*, Tarih Araştırmalarına Farklı Yaklaşımlar içinde, (Ed. Ayşe Erkmén), İKSAD Yayıncılık, Ankara 2020, ss. 245-272, s. 266-268.

<sup>466</sup> Catherine M. Scott and Anne T. Hofmeyer, "Acknowledging complexity: Critically analyzing context to understand interdisciplinary research", *Journal of Interprofessional Care*, 2007, 21(5), 491-501, s. 491-493.

itibaren insan sağlığına bütünsel analizlerle yaklaşılmış ve disiplinlerarası çalışmalar hız kazanmıştır.<sup>467</sup> Tıp ve sosyal bilimler arasında aktif iş birliğiyle 1970'lerde insanın yaşam tarzına duyulan ilgi artmış ve hastalıkları önlemeyi etkileyen sosyal, psikolojik, kültürel, ekonomik vb. faktörler ele alınmıştır. 1980'lerde sıtma, ishal, cüzzam gibi birçok hastalığın kültürel yönlerine yönelik araştırmalar yapılırken, uyuşturucu bağımlılığı, intihar, aile planlaması, beslenme, sağlık hizmetleri ekonomisi, sağlık hizmetleri iyileştirmeleri gibi sosyal bilimler ile sağlık bilimleri arasında disiplinlerarası çalışmalar hız kazanmıştır.<sup>468</sup> Söz gelimi sağlık alanında obezite çalışmaları, genetik, sinirbilim, metabolizma, psikoloji, etik vb. hem tıp hem de sosyal bilimlerdeki birçok farklı disiplinlerin ortak araştırmayla yürütülmektedir. Çalışma kapsamının geniş olması disiplinlerarası iş birliği sürecini zorlaştırırsa da<sup>469</sup> yine de bu gibi disiplinlerarası çalışmalar sağlık bilimlerinde bütüncül bakışı kazanmak ve dünya sorunları karşısında insanların durumunu anlamak açısından önemlidir.<sup>470</sup> Bu bağlamda Antik Yunanlı hekim Galen'in "iyi bir hekimin aynı zamanda iyi bir filozof olması gerektiği"<sup>471</sup> söylemi, sağlık bilimlerindeki bütüncül yaklaşımın ve disiplinlerarası çalışmaların ne denli önemli olduğuna işaret etmektedir.

Sağlık bilimleri ve sosyal bilimlerin disiplinlerarası çalışmalarında yaş, medeni durum, sosyal sınıf vb. birtakım sosyal kategorileri kullanarak sosyal çevre ve sağlık durumuna ilişkin önemli bağlantılar keşfedilmesi<sup>472</sup> insan sağlığını etkileyen sosyal, psikolojik, ekonomik, teknolojik, çevresel vb. birçok faktörlerin tanınması ve teorik bir çerçevenin çizilmesine olanak sağlamaktadır.<sup>473</sup>

Günümüzde sağlık bilimlerinde bazı üniversiteler bünyesinde disiplinlerarası sağlık bilimleri bölümleri de okutulmaktadır. Bu bölümlerdeki temel amaç, öğrencilere sağlık alanında bütüncül bir bakış açısı kazandırmaktır. İnsan sağlığının tek bir disiplin yoluyla ele alınamayacak kadar karmaşık olması nedeniyle sağlık bilimleri, sosyoloji,

---

<sup>467</sup> Patricia L. Rosenfield, "The potential of transdisciplinary research for sustaining and extending linkages between the health and social sciences", *Social Science & Medicine*, 1992, 35(11), 1343–1357, s. 1343; James Trostle, *Early Work in Anthropology and Epidemiology: From Social Medicine to the Germ Theory, 1840 to 1920*, in *Anthropology and Epidemiology* (Edited by James C. R. et al.), 1986, 35-57, s. 35; Kerr L. White, *Healing the Schism: Epidemiology, Medicine, and the Public's Health*, Springer, New York, 1991, s.31-32; E. V. Teijlingen vd. "agm.", s. 4.

<sup>468</sup> P. L. Rosenfield, "agm.", s. 1344.

<sup>469</sup> D. B. Pedersen, "agm.", s. 2; E. V. Teijlingen vd., "agm.", s. 5.

<sup>470</sup> P. L. Rosenfield, "agm.", s. 1355.

<sup>471</sup> Emre Çeliker, "Galen'de Ahlakın Değişmesinin İmkânı", *Beytulhikme*, Int J Phil 11 (2) 2021, ss. 859-879, s. 861.

<sup>472</sup> J. Trostle, "age.", s. 35

<sup>473</sup> P. L. Rosenfield, "agm.", s. 1343.



psikoloji, felsefe vb. disiplinlerle ortak çalışmalar yapılarak sağlık alanında bilgi bütünlüğüne ulaşmayı hedeflemektedir.

Öte yandan günümüzde bilim, teknolojik gelişmeler ve toplum arasındaki ilişkilerin değişim ve dönüşümünde de disiplinlerarası çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir deyişle teknoloji bilimlerindeki değişimler sosyal, kültürel, psikolojik, etik vb. alanlara sirayet etmekte, bu gelişimin toplum üzerindeki etkisinin araştırılmasında ve sosyal sorunların çözümüne yönelik disiplinlerarası çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Teknolojide yaşanan değişimler ve dijitalleşen dünya, insanların hayatını birçok yönden etkilemektedir.<sup>474</sup> Başka bir deyişle teknolojik gelişmeler ve dijital dünya, sosyoloji, felsefe, antropoloji ve diğer sosyal bilimlerin toplumsal fenomenleri ve insan davranışlarını inceleme teknikleriyle ilişkili olduğu için bu alanlarda disiplinlerarası çalışmaları gerekli kılmaktadır.<sup>475</sup>

Disiplinlerarası çalışmalar dijitalleşmenin toplumsal, kültürel, ekonomik, psikolojik, sosyolojik vb. etkilerine ışık tutabilir ve yeni bakış açılarına olanak sağlayabilir. Bu süreçte sadece sosyal bilimler kendi disiplinleri arasında değil, diğer bilimlerle de sürekli iş birliği içerisinde olmalıdır. Çünkü dijital dünyanın toplumsal sahadaki etkilerini anlamak için yeni metot, yöntem, araç ve gereçlere ihtiyaç vardır.<sup>476</sup> Öte yandan teknolojik gelişmeler sosyal bilimlerin yanı sıra sağlık bilimleriyle de ilişki içerisinde olup birbirini beslemektedir. Söz gelimi teknoloji bilimlerinde hızla gelişen yapay zekâ ve robot teknolojileri sağlık bilimlerinde de faal olarak kullanılmakta ve böylelikle iş yükünün hafifletilmesi hedeflenmektedir.<sup>477</sup>

Özetlemek gerekirse günümüzde artan dijitalleşmeyle beraber, sosyal bilimler araştırma yöntemlerini yenileyebildiği ölçüde dijitalleşmenin fırsatlarından yararlanabilmektedir. Gelecekte de sosyal bilimleri geliştirmek, teknolojik gelişmelerin ve dijitalleşme sürecinin toplumsal etkilerinin ortaya konulması amacıyla sosyal bilimler ile teknoloji bilimleri, bilişim teknolojileri arasında disiplinlerarası çalışmaların yapılması, sosyal bilimlerde gelişimi teşvik edebileceği düşünülmektedir.<sup>478</sup> Çünkü toplumsal hayata yönelik birçok karmaşık sorun, ancak

<sup>474</sup> T. Ö. Büyükçelikok, "agm.", s. 102.

<sup>475</sup> K. Parti and A. Szigeti, "agm.", s. 2-3.

<sup>476</sup> K. Parti and A. Szigeti, "agm.", s. 10.

<sup>477</sup> Niran Çoban, Tuba Eryiğit, Seda Dülcek, Kerime Derya Beydağ, Tülay Ortabağ, "Hemşirelik Mesleğinde Yapay Zekâ ve Robot Teknolojilerinin Yeri", *Fenerbahçe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2022; 2(1), 2022, 378-385, s. 379.

<sup>478</sup> K. Parti and A. Szigeti, "agm.", s. 2, 15.

disiplinlerarası çalışmalar yoluyla farklı metodolojileri bir araya getirerek çözülebilir. Araştırmacılar, kendi alanlarını geniş bir bağlamın parçası olarak gördüğü, kendi disiplinlerinin diğer disiplinler üzerindeki etkisini düşündüğü ve bilimsel gelişmelere katkıda bulunabilme yetilerini geliştirdiği<sup>479</sup> ölçüde dünya ve toplum sorunlarına yönelik çözümler üretebilir ve bilgi bütünlüğüne ulaşabilirler.

### **Sonuç**

Günümüzde birçok sosyal, entelektüel ve toplumsal problemler disiplinlerarası çalışmaları gerekli kılmaktadır. Disiplinlerarası çalışmalar, karmaşıklaşan toplumsal sorunları çözmek ve bilgi bütünlüğüne ideale yaklaşmak için bir araç olarak görülmektedir. Çünkü disiplinlerarası çalışmalar farklı yöntemleri karşılaştırma, karmaşık problemleri çözmeye ve araştırılan soruna yönelik bütüncül bir bakış açısı geliştirme vb. birçok olanak sunmaktadır. Bununla beraber disiplinlerarası çalışmalar özellikle sosyal bilimlerde bilgi bütünlüğüne önemli katkılar sağlamakta ve geçmişten günümüze değin bilimsel faaliyetlerde önemli bir yer tutmaktadır.

Günümüzde disiplinlerarası çalışmalar özellikle bilim tarihi, sağlık ve teknoloji bilimleri vb. alanlarda yoğunlaşmaktadır. Bu bakımdan özellikle sosyal bilimlerin alt disiplinleri birbirleriyle ilişki içerindedir. Söz gelimi bilim tarihine yönelik araştırmalarda birçok farklı disiplinin ortak çalışma yürütmesi, ele alınan konunun açıklanmasında arkeoloji, tarih, sosyoloji, felsefe, antropoloji, matematik vb. gibi birçok disiplinle çalışılması, konunun bütüncül bakış açısıyla ele alınmasını sağlamaktadır.

Öte yandan karmaşık sağlık problemlerine yönelik çözümler sunabilmek için farklı disiplinlerden bilgi, fikir, öneri ve teori alışverişi yapmak gerekmektedir. Bu bakımdan sağlık bilimlerinde disiplinlerarası çalışmaların son dönemde yaygınlaştığı ve sağlığı etkileyen sosyal, fiziksel, ruhsal vb. faktörler, disiplinlerarası çalışmalar yoluyla ortaya konulduğu görülmektedir. Günümüzde bilim, teknoloji ve toplum arasındaki ilişkilerin değişim ve dönüşümünde de disiplinlerarası çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir deyişle teknoloji bilimlerindeki değişimler sosyal, kültürel, psikolojik, etik vb. alanlara sirayet etmekte, bu gelişimin toplum üzerindeki etkisinin araştırılmasında disiplinlerarası çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle

---

<sup>479</sup> Ludvig Huber, "Towards a new studium generale: some conclusions. European Journal of Education, 1992, 27, 285-301, s. 290; M. Nissani, "agm.", s. 213.

teknoloji bilimleri, sosyoloji, psikoloji, felsefe vb. sosyal ve beşerî bilimlerin yanı sıra sağlık bilimleriyle sürekli iş birliği içerisinde.

Sonuç olarak elbette ki her konuda uzmanlaşmak mümkün değildir. Fakat bütün bunlardan hareketle bilginin birliği ve bütünlüğü idealine yaklaşmak için bilginin birçok bileşeni olduğu ve bilgi bütünlüğüne disiplinlerarası çalışmalar yoluyla ulaşılabileceği düşünülmektedir.

## KAYNAKÇA

Aristoteles (1984). On the Parts of Animals, Book 1, in Great Books of the Western World Aristotle II (ed. Robert Hutchins), The University of Chicago.

Barry, A. And Born, G. (2013). *Interdisciplinarity Reconfigurations of the social and natural sciences*, Routledge, New York.

Büyükçelikok, T. Ö. (2019). “Doğa Bilimleri ve Pozitivizm Işığında Sosyal ve Beşerî Bilimlere Dijital Veri Etkisi”, *ISOPHOS*, Yıl: 2, Sayı: 2, ss. 89-109.

Çeliker, E. (2021). “Galen’de Ahlakın Değişmesinin İmkânı”, *Beytulhikme*, Int J Phil 11 (2) 2021, ss. 859-879.

Çoban, N., Eryiğit T., Dülcek, S., Beydağ, D.K, Ortabağ, T. (2022). “Hemşirelik Mesleğinde Yapay Zekâ ve Robot Teknolojilerinin Yeri”, *Fenerbahçe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2022; 2(1), 378-385.

Değirmenci, K. (2011). “Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarasılığı ve Disipliner Ayrımları Yeniden Düşünmek”, *Akdeniz İletişim Dergisi*, Yıl 2011, Cilt, Sayı 15, 72- 80.

Dorato, M. (2011). “The Software of the Universe: An Introduction to the History and Philosophy of the Laws of Nature”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 62(1):225-232.

Duralı, T. (2021). *Felsefe-Bilim Nedir?* Dergâh Yayınları, 6. Baskı, İstanbul.

Faber J. And Scheper, W. J. (1997). “Interdisciplinary social science: a methodological analysis, *Quality & Quantity* 31, 1997, 37–56.

Gusdorf, G. (1977). Past, present and future in interdisciplinary research, *International Social Science Journal*, 29, 580-600.

Haydar Çoruh, H. (2010). “Disiplinlerarası Bilim Tarihi” Dersi ve Gereğesi”, *Tarih Okulu*, Sayı VII, 7-23.

Hirsch, P. D. And Luzadis, V. A. (2013). “Scientific concepts and their policy affordances: How a focus on compatibility can improve science-policy interaction and outcomes”, *Nature and Culture*; 8(1): 97–118.

Huber, L. (1992). “Towards a new studium generale: some conclusions. *European Journal of Education*, 1992, 27, 285-301.

Karahan, F. ve Yücekaya, Z. (2020). *Bilim Tarihi Açısından Göbekli Tepe*, Tarih Araştırmalarına Farklı Yaklaşımlar içinde, (Ed. Ayşe Erkmen), İKSAD Yayıncılık, Ankara, ss. 245-272.

Klein, J. T. (2005). *Humanities, Culture and Interdisciplinarity*, State University of New York Press, New York.

Klein, J. T. (2007). *Education*, in Handbook of Transdisciplinary Research. (Ed. Gertrude Hirsch Hadorn), Springer, Dordrecht, The Netherlands, Chapter 26, pp. 399-410.

McCormack, T. J. (1900). "On the Nature of Scientific Law and Scientific Explanation", *The Monist*, Vol. 10, No. 4, pp. 549-572.

Nissani, M. (1997). "Ten cheers for interdisciplinarity: The case for interdisciplinary knowledge and research", in *Social Science Journal*, 34 (2): 201-216.

Özkök, A. (2005). "Disiplinlerarası Yaklaşım Dayalı Yaratıcı Problem Çözme Öğretim Programının Yaratıcı Problem Çözme Becerisine Etkisi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2005, 28, ss. 159-167.

Parti, K. And Szigeti, A. (2021). "The Future of Interdisciplinary Research in the Digital Era: Obstacles and Perspectives of Collaboration in Social and Data Sciences- An Empirical Study", *Cogent Social Sciences*, 7: 1970880.

Pedersen, D. B. (2016). "Integrating social sciences and humanities in interdisciplinary research", *Palgrave Communications*, 2:16036.

Ramani, P. and Mandira Sikdar, M. (2014). "Multidisciplinary Research Past, Present and Future", *International Conference on Multidisciplinary Research & Practice*, Volume I, Issue VII, ss. 197-199.

Rosenfield, P. L. (1992). "The potential of transdisciplinary research for sustaining and extending linkages between the health and social sciences", *Social Science & Medicine*, 35(11), 1343-1357.

Salgar, E. (2015). *İlerleme Kavramı ve Bilimdeki Yansımaları*. İstanbul: Hiperlink.

Schaffer, S. (2013). *How Disciplines Look*, in Interdisciplinarity Reconfigurations of the social and natural sciences, (Ed. Andrew Barry and Georgina Born), Routledge, New York.

Scott, C. M. and Hofmeyer, A. T. (2007). "Acknowledging complexity: Critically analyzing context to understand interdisciplinary research", *Journal of Interprofessional Care*, 21(5), 491–501.

Teijlingen, E. V., Regmi, P. R., Adhikary, P. vd. (2019). "Interdisciplinary Research in Public Health: Not quite straightforward", *Health Prospect*, 18(1), 4–7.

Trostle, J. (1986). *Early Work in Anthropology and Epidemiology: From Social Medicine to the Germ Theory, 1840 to 1920*, in *Anthropology and Epidemiology* (Edited by James C. R. et al.), 35-57.

Unat, Y. (2021). "Bilim Tarihi Disiplini ve Bilim Tarihine Farklı Yaklaşımlar", *Üniversite Araştırmaları Dergisi*, Aralık 2021, Cilt 4, Özel Sayı, ss. ÖS1-8.

Wagner, C. S., Roessner, J. D., Bobb, K. vd. (2011). "Approaches to understanding and measuring interdisciplinary scientific research", *Journal of Informetrics*, 5 (1): 14–26.

White, K. L. (1991). *Healing the Schism: Epidemiology, Medicine, and the Public's Health*, Springer, New York.

Yücekaya, Z. (2022). "Toplumun "at sineği" olarak entelektüeller", *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 2022, 9, 131-141.

Yücekaya, Z. ve Yardımcı, A. B. (2021). *Bilimsel Nesnellik, Kültür ve Protokol Önergeleri Tartışması: Carnap, Neurath ve Popper*, Düşünsel ve Görsel Boyutlarıyla Kültür İçinde (ed. Barış Çağırkan), Gazi Kitabevi, Ankara.

Zilsel, E., Raven, D., Krohn, W., Cohen, R.S. (2003). The Genesis of The Concept of Physical Law, in *The Social Origins of Modern Science* (Ed. Raven, D., Krohn, W., Cohen, R.S), *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol 200. Springer, Dordrecht.

**ARAP TCCARLARIN SRİ LANKA İLE İLİŞKİSİ VE HİNT  
ALT KITASININ İSLAMLAŞMASI**

**DR. MOHAMED HUSSAIN FAROOK**

Ankara Üniversitesi

Sri Lanka

E-Mail: [hussainaleemi@yahoo.com](mailto:hussainaleemi@yahoo.com)

# ARAP TCCARLARIN SRI LANKA İLE İLİŞKİSİ VE HİNT ALT KITASININ İSLAMLAŞMASI

*Dr. Mohamed ussain Farook\**

## zet

Sri Lanka, Hindistan'ın güney doğusundan yaklaşık 35 km uzakta Hint Okyanusu içerisinde yer alan bir adadır. lke toplam yüzölçümü 65.610 km<sup>2</sup>'den oluşmaktadır. Kuzey batıda Hindistan ve güney batıda Maldivler'le deniz sınırı vardır. Tarihsel süreç içerisinde de her daim stratejik bir konuma sahip olmuştur. Zira bu konumu, İpek ve Baharat yolları güzergahında olması sebebiyle uluslararası ticaret açısından da oldukça önemlidir. Sri Lanka, İslami kaynaklarda Hz. Adem'in cennetten indirildiği yer olarak söylendiğinden, çok eskiden beri zikredilen ve Müslümanlar arasında bilinen bir ülke olmuştur. Tarihte lke "Tabrobane" adıyla ve Müslümanlara ait ilk tarihi ve coğrafi eserlerde Serendib adıyla da anılmaktadır. Ada; "Ceziretü'l-Yakut", yani "Yakut Adası" ismiyle de biliniyordu. Dolayısıyla İslam ncesi dönemde, Basra Körfezi bölgesi ve Arap Yarımadasıyla ticaret ve ekonomik ilişkilerinin yoğun bir Şekilde olduğu bilinmektedir. Böylece tüccarlar olarak bölgeye gelen Araplar, İslam dininin ortaya çıkmasından daha önce Sri Lanka ile temasa geçmişlerdir. Ticari düzeyde gelişen bu ilişkiler, İslam'ın ilk yıllarında da devam etmiştir. Arap tccarların genelde takip ettikleri rota olmuştur. Zira onların bir kısmı ticari faaliyetlerini tamamladıktan sonra geri dönmüşken, bir kısmı da Sri Lanka'da yerleşmiştir. Bu durum ilk olarak Sri Lanka halkı, daha sonra Hint Altkıtası topraklarında yaşayan halk arasında zaman içinde İslamiyet'in yayılmasına ve Müslümanların yerleşmelerine neden olmuştur. Bugün yedi milyarı aşan dünya nüfusunun %30'a yakın bir kısmı Müslümanlar'dan oluşan Sri Lanka ve Hint altkıtasında İslam'ın yayılmasıyla ilgili araştırmalar yapılması İslam Tarihi açısından oldukça önem taşımaktadır. Dolayısıyla, bu çalışmanın amacı, Arap tccarların Sri Lankayla olan ekonomik ilişkilerini araŐtırarak Hint Altkıtasının İslamlaŐmasını ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sri Lanka, Hint Alt Kıtası, İslamiyet, Arap Tüccarlar, Arap Yarımadası, Seylan.

---

\* Kursiyer- Selçuklu Dini Yüksek İhtisas Merkezi, Konya.



## **Abstract**

Sri Lanka is an Island located in the Indian Ocean about 35 km southeast of India. The country has a total surface area of 65,610 km<sup>2</sup>. It has a maritime border with India in the northwest and the Maldives in the southwest. Sri Lanka not only has natural beauties and a tropical climate, but also has always had a strategic position in the historical process. Because the location of Sri Lanka is very important in terms of international trade, as it is on the route of Silk and Spice roads. In Islamic sources, Sri Lanka is said to be the place where Prophet Adam was sent down from heaven and because of this Sri Lanka has been mentioned for a long time and is known among Muslims. In history, the country was called “Tabrobane” in the first historical and geographical works of Muslims, it was also called Serendib. It was also known as “Jaziretu'l-Yakut”, which means, “Yakut Island”. Therefore, it is known that in the pre-Islamic period, the Island of Sri Lanka had intense trade and economic relations with the Persian Gulf region and the Arabian Peninsula. Thus, the Arabs who came to the region as traders came into contact with Sri Lanka before the emergence of the religion Islam. These relations, which developed at the commercial level, continued in the first years of Islam. The Island of Serendīb (Sri Lanka) was the route that Arab traders generally followed. Some of the traders returned back home after completing their commercial activities, some of them settled in Sri Lanka. This situation led to the spreading of Islam and the settlement of Muslims, first among the people of Sri Lanka and then among the people living in the territory of the Indian subcontinent. It is very important for the history of Islam to conduct research on the spread of Islam in Sri Lanka and the Indian subcontinent, where nearly 30% of the world's population, which exceeds seven billion, consists of Muslims. Therefore, the aim of this study is to reveal the Islamization of the Indian subcontinent by investigating the economic relations of Arab traders with Sri Lanka.

**Keywords:** Sri Lanka, Indian subcontinent , Islam, Arab traders, Arabian Peninsula, Ceylon.

## Giriş

Son Peygamber Hz. Muhammed'in tebliğinin evrensel nitelik taşıması ve bütün insanlığı kuşatması İslam'ın özelliklerindedir. Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamberin risâletinin evrensel olduğunu şöyle açıklamaktadır. “De ki: Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümrânlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim.”<sup>480</sup> Aynı şekilde; “Ey Resulüm! Biz seni bütün insanlığa rahmetimizin müjdecisi, azabımızın uyarıcısı olarak gönderdik.”<sup>481</sup> diye de buyurmaktadır. Bu ayetlerin dışında birçok ayette kullanılan *nas*, *insan* ve *âlemin* gibi ifadeler umum bildirerek Hz. Muhammed'in peygamberliğinin evrenselliğini göstermektedir. Hz. Peygamberin bizzat kendisi bütün insanlığa gönderildiğini şöyle bildirmiştir: “Önceki peygamberlerden hiçbirisine verilmeyen beş şey bana verildi: ...Benden önceki peygamberler sadece kendi kavimlerine gönderildikleri halde, ben bütün insanlığa gönderildim.”<sup>482</sup>

Hz. Muhammed'in risaleti evrensel olsa bile kendisi vefat ederken bütün dünyaya ve dünyanın dört bir yanında yaşayan tüm insanlara peygamberlik mesajı ulaşmamıştır. Ancak Hz. Muhammed, Kur'an-ı Kerim'in bu evrensel risâlet iletisini, kendi yetiştirdiği sahabeler vesilesiyle gerçekleştirmiştir. Sahabeler ise İslamiyet'i dünyanın her tarafına yaymak için temel olarak iki yöntemi takip ettiler: a) onların İslam'dan önceden yapageldikleri ticari faaliyetleri, b) fetih hareketleridir. Sri Lanka'ya ilk olarak İslam ticaret yoluyla gelmiş, daha sonraları ise Hindistan'a fetih yoluyla İslam girmiştir.

Hint Altkıtasın'da İslam'ın yayılması, Hint Okyanusu bölgesindeki Arapların ticarî faaliyetlerinin arka planıyla daha geniş bir şekilde incelenmektedir. İslam öncesi dönemde Sri Lanka Adası'nın Basra Körfezi bölgesi ve Arap Yarımadası ile ticaret ve ekonomik ilişkilerinin yoğun bir şekilde olduğu bilinmektedir. Böylece İslam'ın doğuşundan önce tüccarlar olarak ülkeye gelen Araplar, daha sonra Müslüman olmuşlar ve bu ticari ilişkiler zamanla dini ve kültürel ilişkilere dönüşmüştür. Bu durum Sri Lanka dahil Hint altı kıtasında zaman içinde İslam'ın yayılmasına ve Müslümanların burada yerleşmelerine neden olmuştur.

Cemil Kutlutürk'ün bu ifadeleri bunu ispat etmektedir: “Araplar, İslam dininin ortaya çıkışından çok daha önce Hindistan ile temasa geçmişlerdir. Ticari düzeyde gelişen bu ilişkiler, İslam'ın ilk yıllarında da devam

<sup>480</sup> A'raf, 7/158

<sup>481</sup> Sebe, 34/28

<sup>482</sup> Buhari, Teyemmüm 1.

etmiştir. Hindistan'ın kuzeybatı yakasında bulunan Deybül limanı, güneybatı ucunda yer alan Malabar kıyıları ve Serandib (Sri Lanka) adası, Arap tüccarların genelde takip ettikleri rota olmuştur. Onlardan bir kısmı ticari faaliyetlerini tamamladıktan sonra geri dönmüşken bir kısmı da Hindistan'ın kıyı bölgelerine yerleşmiştir. Bu durum, Hint topraklarında yaşayan halkın İslam ile tanışmasına vesile olmuştur.”<sup>483</sup> Dolayısıyla bu çalışmada, Hint alt kıtasına İslam'ın geliş sebeplerine, İslam'ın kıtaya ilk olarak kimler tarafından ne zaman ve nasıl getirildiğine dair bilgileri aktarmak amaçlanmıştır.

### **Arap Yarımadası ve Sri Lanka arasındaki İlişkileri**

Sri Lanka'da Müslüman toplumunun varlığı ve Hint alt kıtasına İslâmiyet'in girişi Hint Okyanusu'nda Arapların yaptığı ticari faaliyetlerle yakından ilgilidir. Bu nedenle, Sri Lanka ve Hint Altkıtasın'da İslâm tarihi üzerine yapılan bir çalışma, İslâm öncesinde ve İslâm ile birlikte başlayan dönemde Sri Lanka ve Hint Okyanusu'ndaki Arapların deniz ticaretine ilişkin bir çalışmayı da kapsamaktadır. İslâm'ın geldiği ilk dönemde Araplar, İslâm'ı yayma isteğiyle farklı beldelere hicret etmişlerdir. Sri Lanka'ya gelen ya da gönderilen Müslümanlar da esas olarak Liman kasabalarına yerleşmiş ve Sri Lanka'da yaşamaya karar vermişlerdir.<sup>484</sup>

Hız. Muhammed'in Peygamber olarak gönderildiği ortamda yaşadığı Arapların ekonomik hayatı genellikle hayvancılık, tarım ve ticaret üzerineydi. Arapların tarım ve hayvancılıktan daha önemli bir gelir kaynağı ise ticaret idi. Yemenliler çok eski tarihlerden beri ticaretle uğraşırlardı. Hindistan ve Güney Afrika sahilleriyle Ortadoğu arasında ticari faaliyetlerde bulunuyorlardı. Kureyşliler de çok eskiden beri ticaret faaliyetlerini sürdürüyordu. Mekke ise, Yemenden Akdeniz'e, Basra Körfezine, Doğu Arabistan'daki bölgelere ve Cidde'ye giden ticaret yollarının kavşak noktasında bulunuyordu. Kur'an-ı Kerim'de de bahsedildiği gibi Kureyşliler kış ve yaz mevsimlerinde yılda iki kez ticaret yapmak için yola çıkıyorlardı.<sup>485</sup>

Avrupalılar Hindistan Bölgesinde ticaret faaliyetlerine başlamadan önce Araplar ticari faaliyetlerde bulunuyorlardı. 4. Yüzyılda Roma İmparatorluğunun çöküşü

<sup>483</sup> Cemil KUTLUTÜRK, Hint Düşencesinde İslam Algısı Bhakti Örneği, Hermes Ofset, Ankara, 2018, s.47.

<sup>484</sup> Muhammed Amin, İlangai Müslimgalin Varalarum Kalacharamum, İslamic Book House, Colombo, s.4

<sup>485</sup> İbrahim SARICAM, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, s.52

nedeniyle Hintliler o zamanda deniz ticaretiyle ilgilenemediler. Dolayısıyla Araplar 4. Yüzyılda Mangalur, Kallikotta ve Malabar'ın diğer liman şehirlerinde kendi ticaret faaliyetlerini sürdürdüler. Onların bu ticari faaliyetleri 9. Yüzyılda zirveye ulaşmış durumdaydı. Ayrıca 4. ve 7. Yüzyıllar arasındaki dönemde Sri Lanka adası Fars, Habeşistan, Çin ve Hindistan gibi devletlerden gelen tüccarların bulunduğu ticaret merkeziydi. 6. Yüzyılda yaşayan Mısırlı din adam olan Kosmos, Topographia Christiana adlı eserinde; Hindistan, Fars ve Habeşistan gibi devletlerin ticari gemilerinin Sri Lanka Limanlarına ticaret amacıyla uğradığını ifade etmektedir.<sup>486</sup>

İslam'dan önceki dönemde de Güney Hindistan kıyılarında Arap yerleşim yerleri bulunduğunu Süleyman Nedvi ifade etmektedir.<sup>487</sup> Cahiliyye dönemine ait şiirlerde özellikle İmri'ül-Kays'ın şiirlerinde zencefil ve karanfil gibi baharatların adı geçmektedir. Bunlar, Güney Hindistan'ın kıyılarında yer alan Kerala bölgesi, Sri Lanka ve Arap Yarımadası arasında gerçekleşen ticari ilişkileri gösteren önemli delillerdir.

İslam, 610 yılında Arap Yarımadasında doğmuştur. Tarihte ilk defa Arap Yarımadasında yaşayan Araplar Hz. Muhammed'in liderliği altında bir araya geldiler. Daha sonra Hulefa-i Raşidin döneminde Şam, Mısır, İran ve Irak gibi devletler İslam'ın sancağı altına girdi. İslam doğmadan önce ticaret faaliyetlerini sürdüren bu beldelerin tüccarları Müslüman oldular. Dolayısıyla bu tüccarlar Müslüman olduktan sonra gittiği topraklara İslam'ın Mesajı'nı götürdüler. Bunlar ticari yararları dikkate alarak gittiği yerlerde küçük yerleşim düzenini kurdular. Çin'in Kanaden Liman'ında böyle bir yerleşim olduğuna dair deliller bulunmaktadır.<sup>488</sup> Aynı şekilde Sri Lanka'da bulunan limanların yakınlarında Arap tüccarların yerleşim yerleri bulunmuştur. Bu yerleşimler Sri Lanka'da ilk Müslüman yerleşim yeri olarak bilinmektedir.

Sri Lanka'da bulunan Kufi karakterlerle yazılmış olan onuncu yüzyıla ait Arapça kitabe, Sri Lanka'nın Arap dünyasıyla olan ilişkisinin sadece ticari değil, dini ve kültürel olduğunu da kanıtlamaktadır. Ayrıca Mannar ve Hemmatagama gibi Müslümanların yoğun olarak yaşadığı bölgelerdeki Arapça yazıtlar Müslüman Arapların varlığının bir başka delilidir.<sup>489</sup>

---

<sup>486</sup> Muhammed Shukry, İlangai Müslimgal – Thonmaikkana Varalatrup Pazai, A.J Printers, Colombo2010, s.3

<sup>487</sup> Sulaiman Nadvi, El-Alakat Beynel Arap vel Hint Fi Agvarit Tarih, Darul Vahyıl Kalem, Dimeşk, 2013, s.260.

<sup>488</sup> Shukry, s.5

<sup>489</sup> Muhammed Amin, İlangai Müslimgalin Varalarum Kalacharamum, İslamic Book House, Colombu, 2000, s.9

## Sri Lanka'da İslamiyetin Yayılışı

Tarih-i Farišta adlı eserin müellifi Muhammed Kasım Farišta'ya göre, Hint alt kıtası bölgesinde İslam dinini ve Müslümanları ilk tanıyan Serendip (Sri Lanka) kralıydı. Serendip kralı sahabeler döneminde İslam'ı kabul etmiştir. Bu rivayete göre Hintaltkıtası bölgesinde İslam ilk olarak Sri Lanka topraklarında yayılmıştır. Yazar rivayetin alındığı kaynaklardan bahsetmese de İbn Şahriyar'ın "Acaibu-l Hind" adlı eserindeki rivayet bu durumu desteklemektedir. Hz. Muhammed döneminde de İslam'ın, Sri Lanka'ya ulaştığı belirtilmiştir. Yani Seylan halkı Hz. Peygamber hakkında duyduklarını ve onun Peygamberliği ile ilgili araştırma yapması için aralarından zeki bir adamı seçerek Arap Yarımadası'na göndermişler. Ancak bu adam Halife Ömer bin el-Hattab döneminde (633-634) Arap Yarımadası'na ulaşmıştır. Hz. Ömer onu karşılamış ve ona İslam'ı anlatmıştır. Hz. Ömer'den ayrılan adam dönüşte yolda vefat etmiştir. Fakat onun daima yanında bulunan hizmetçisi adaya ulaşmayı başarmış ve gördüklerini, duyduklarını Seylan halkına anlatmıştır.<sup>490</sup>

İlangai Müslimgalin Varalarum Kalaçaramum adlı eserin yazarı Muhammed Emin ise 628 yılında, Vahhab İbnu Ebu Hafsa adlı bir sahabeyi bir mektupla Hz. Muhammed'in Sri Lanka Kralına gönderdiğini ve Vahhab İbnu Ebu Hafsa Kralı İslam'a davet ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca bahsedilen sahibinin Çin'e de gittiğine dair rivayetler bulunduğunu ileri sürmektedir.<sup>491</sup> Bununla birlikte Güney Hindistan'da bazı sahabilerin kabri bulunduğunu da rivayet edilmektedir. Bu rivayetler doğru ise Hz. Muhammed hayattayken 6. Yüzyılda İslam Sri Lanka'ya gelmiştir.

İlangeyil, İslam adlı kitabında Muhammed Aziz Sri Lanka'da Müslümanların varlığıyla ilgili şunu ifade etmiştir: "Sri Lanka'nın ilk Müslümanları, Arapların Haşimî ailesinin bir kısmıydı. Bunlar 8. Yüzyılda Abdu'l-Melik bin Mervan döneminde Arap yarımadasından kovulmuşlardır. Böylece onların bazıları Güney Hindistan'da bazıları ise Sri Lanka'da yerleşmişlerdir."<sup>492</sup> Ancak Sri Lanka'ya İslamiyet Peygamber döneminde ulaştığını ileri sürülen görüş daha makbuldür. Ayrıca Hint altı Kıtasında ilk olarak Sri Lanka'ya İslam geldiği hususunda ittifak etmişlerdir.

---

<sup>490</sup> Büzürk b. Şahriyar, *Acaibul Hint Barruha ve Bahruha ve Cuzuruha*, Darul Kutup Al-Vataniyya, Abu Dabi, 2010, s. 177

<sup>491</sup> Amin, s.6

<sup>492</sup> Muhammed Aziz, *İlangayil İslam*, Kumaran Puttaha İllam, Colombo, 2007, s. 54

## **Hindistan Fethi**

Belazûrî; Hindistan'ın fethini şöyle anlatmaktadır: “Arap tüccarlar Seylan'a (Sri Lanka) ticaret için gidiyorlardı ve bazı Müslüman tüccarlar oraya aileleriyle yerleştiler. Onların bazılarının aile reisleri vefat edince ailelerinin hamisiz kaldıklarını gören Seylan kralı gemilerle onları yanlarında değerli hediyelerle deniz yoluyla Kufe emiri Haccâc bin Yusuf'a gönderdi. Onları taşıyan gemi Sind'e geldiğinde korsanlar tarafından baskın yapıp Müslümanlar hediyelerle beraber ele geçirildi. Bu esnada esirlerden bir kadın Haccâc'tan meded umduğunu bir tacir tarafından Haccâc ibnu Yusuf'a iletmiştir. Haccâc, bu acı haberi duyduğunda Hindistan kralından onları kurtarmasını istemiştir. Hindistan kralı onu kabul etmemesinden dolayı bu zalimlerden intikam almak için Muhammed bin Kasım es-Sakafi'nin komutanlığında bir ordu Hindistan'a gönderdi ve Hicri 92'de Hindistan feth edilmiştir. Bu fetih Velid bin Abdülmelik döneminde (Hicri 86-96) gerçekleşti.”<sup>493</sup>

## **Sonuç**

Bu rivayetler Emeviler döneminde Hindistan fethedilmeden önce de Sri Lanka'da Müslümanların yaşadıklarını göstermektedir ve Sri Lanka kralı tarafından gönderilen gemi ve gemidekilerin korsanlar tarafından kaçırılması Hindistan'ın fethine sebep olduğunu söyleyebiliriz. Yine mezkûr rivayetlerden çıkarabileceğimiz diğer bir sonuç, Müslümanlar Sri Lanka'ya yerleştikten sonra yerli halk İslam'ı tanımış ve bu tarihlerden itibaren bölgede İslam yayılmaya başlamıştır.

---

<sup>493</sup> Belâzûrî, s. 420.

## **KAYNAKÇA**

Kur'an-ı Kerim

El-Hadis En-Nebevi

Büzürk b. Şahriyar, *Acaibul Hint Barruha ve Bahruha ve Cuzuruha*, Darul Kutup Al-Vataniyya, Abu Dabi, 2010.

Cemil KUTLUTÜRK, *Hint Düşencesinde İslam Algısı Bhakti Örneği*, Hermes Ofset, Ankara, 2018.

İbrahim SARICAM, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

Muhammed Âmin, *İlangai Müslimgalin Varalarum Kalacharamum*, İslamic Book House, Colombo, 2000.

Muhammed Aziz, *İlangayil İslam*, Kumaran Puttaha İllam, Colombo, 2007.

Muhammed Shukry, *İlangai Müslimgal – Thonmaikkana Varalatrur Pazai*, A.J Printers, Colombo, 2010.

Sulaiman Nadvi, *El-Alakat Beynel Arap vel Hint Fi Agvarit Tarih*, Darul Vahyıl Kalem, Dimeşk.

**NİJERYA'DA SİYASİ TASAVVUFUN YÖNÜNÜ  
ŞEKİLLENDİRMEDE KADİRİYYE VE TİCANİYYA'NIN ROLÜ**

**DR. YUSUF ABUBAKAR WARA**

Gazi Üniversitesi

Nijerya

E-Mail: [wara98@yahoo.com](mailto:wara98@yahoo.com)



# NİJERYA'DA SİYASİ TASAVVUFUN YÖNÜNÜ ŞEKİLLENDİRMEDE KADİRİYYE VE TİCANİYYA'NIN ROLÜ

*Dr. Yusuf Abubakar WARA\**

## Özet

Bu araştırmada, Nijerya'da bir vaka olarak Kadiriyye ve Ticaniye'yi kullanarak İslam tasavvufunun yeni şeklinin siyasi tasavvufun yönünü şekillendirmedeki rolünü belirleme, analiz etme ve gözden geçirme eğilimindedir. Batı Afrika'da 18. yüzyılda, trans-Atlantik köle ticareti ve emperyalizmin bölgenin daha fazla askerileşmesine ve istikrarsızlaşmasına neden olduğu için, İslami reformcuların tasavvufu benimsediğini ve onu Avrupa tarafından Afrika kolonizasyonuna karşı Müslümanlar arasında birleştirici bir güç olarak gördüklerini belirtmek önemlidir. Bu çerçevede, Kadiriyye ve Ticaniye'nin adlı olan Nijerya'daki iki tasavvuf okulu, siyasi tasavvufundaki oynadıkları rolü incelenecektir. Çalışmada Nijerya'da Kadiriyye ve Ticaniyye tarafından siyasi şekillendirmede sekiz temel alanı belirtmektedir. Bunlardan eğitim sağlamak, adaletin teşviki, insan hakları korumak, çevre korumak, namus olmayı çağırılması, kamusal aklı teşvik etmek ve radikalleşmeye karşı görülmektedir. Makalede, Tasavvuf okulların faaliyetleri etkili olduğun toplumda siyasi tasavvuf olasılığı artar ve bir ülkede tasavvuf okulların varlığı, o ülkenin sosyal politikalarının iyi yönetişimi sağlama kabiliyeti üzerindeki doğrudan etkisini artıracaktır gibi iki varsayım test edilecektir. Araştırmanın cevap verdiği soru ise: Nijerya'da en önde gelen tasavvuf iki okulun siyasi tasavvufunda rolleri nelerdir? Araştırmada bilgi bütünlüğü çerçevesinde tasavvuf okulun siyasi tasavvufunda temel rollerini belirtilmiştir. Bu rolleri hayata geçirip herhangi bir toplumun siyasi alanı verimli ve şeffaf olabilmesi için olmasını önermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Siyası Tasavvuf, Kadiriye, Ticani'ye, Eğitim, Nijerya

---

\* Dr. Yusuf Abubakar WARA 1982 yılında Nijerya'nın Kebbi eyaletinde Wara ilçesinde doğdu. 1988-1993 yılları arasında Federal Government College Ilorin Lisesi'nde eğitimini gördü. 2010 yılında Ahmadu Bello Üniversitesi Siyaset Bilimler Bölümünden mezun oldu. 2015 yılında Gazi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünde Yüksek Lisans tamamlayarak 2021 yılında Siyaset ve Sosyal Bilimler Bölümünde Doktora yaptı. Evli ve üç çocuk babasıdır. ORCID: 0000-0003-3410-6113, [wara98@yahoo.com](mailto:wara98@yahoo.com), 0531 310 8692

## **The Role of Qadiriyya and Tijjaniya in Shaping the Direction of Political Mysticism in Nigeria**

This research work tends to identify, analyze and review the role of the new form of Islamic mysticism in shaping the direction of political mysticism, using Qadiriyya and Tijjaniyya as a case in Nigeria. It is important to note that, in the 18th century in West Africa, as the trans-Atlantic slave trade and imperialism led to further militarization and destabilization of the region, Islamic reformers embraced Sufism and acknowledge and use them as a unifying force among Muslims against African colonization by Europe. In this context, the role of two Sufi schools such as Kadiriyye and Tijjaniyya in Nigerian political mysticism will be examine. The study identifies eight main areas in shaping politics in Nigeria by the Qadiriyya and Tijjaniyya. These include educational provision, promoting justice, protecting human rights, protecting the environment, calling for decency, promoting public reason, and campaigning against radicalization. The article tests the assumptions that the higher the activities of Sufi schools, the increase of political Sufism in society, and the existence of Sufi schools in a country will increase the direct impact of that country's social policies on its ability to achieve good governance. The article also responds to questions: What are the roles of the two leading Sufi schools in the political mysticism of Nigeria? Within the teaching of the integrity of knowledge, the research outlined the functions of the Sufi school in political Sufism. We recommend that these roles should be render for political transparency and effectiveness in a given society.

**Keywords:** Political Sufism, Qadiriye, Tijjaniyya, Education, Nigeria

## Giriş

Tasavvuf (Mistisizm) ve siyaset, insan yaşamının çok farklı iki yönünü temsil ediyor gibi görünüyor; yine de birincisi, siyasetin doğasına değerli bir ışık tutan bir dizi erdem ve tutum aracılığıyla ikincisini düzeltme ve yönlendirme potansiyeline sahiptir. Bu haliyle mistisizmin, kamusal akıl tarafından bilgilendirilmiş modern bir siyasi tartışmada yalnızca sınırlı ve dolaylı bir rol oynayabileceğine inanabiliriz. Zaten, mutasavvif grupları Allah'a yönelik toplumun faktörleri disiplin çerçevesinde hareket edebilmesi için zühd hareket kabul edilen toplumun kaçınılmaz bir parçası olarak kabul etmektedir (Altıntaş, 1986: 6).

Bu çerçevede Kadiriyye ve Ticaniyye gibi Nijeryalı tasavvuf tarikatlarının toplumlarda eğitim ve misafirperverlik gibi gerekli sosyal işlevleri yerine getirerek kitle hareketleri olarak kendilerini genişlettikleri görülmektedir. Nijerya'da ana Sufi tarikatı (Arapça turuk, tekil tarikat), Kadiriyye ve Ticaniyye'nin bulunduğu belirtmek önemlidir. Kadiriyye, 12. yüzyılda İranlı Hanbeli alim Abdul-Qadir Gilani (veya Jilani) (1077-1166) tarafından kurulmuş, Müslüman dünyasında geniş bir alana yayılmış ve Nijerya'nın Müslümanlarını ilk kez ziyaret etmeye ve yerleşmeye başladığında Nijerya'ya getirilmiştir. Sokoto Halifeliğinin içinden çıktığı 19. yüzyıl cihadının lideri olan Uthman Dan Fodio, bir Kadiri idi (Ostien, 2012: 15). Bir tasavvuf grubuna mensup olan Nijerya'nın Müslümanların, çoğunlukla 19. ve 20. yüzyılın başlarında özellikle kuzeydeki Müslüman yönetici ve âlim sınıfların tarikatı olan Kadiriyye mensubu olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Tijaniyye ise 18. yüzyılın sonlarında Mağrip Maliki alimi Sidi Ahmed at-Tijani (1737-1815) tarafından kurulmuştur. Tarikat, 19. yüzyılın ilk yarısında başlayan bir tarikattir ancak 20. yüzyılın ortalarında gerçek bir güç kazanıp Nijerya da dahil olmak üzere Batı Afrika'da geniş çapta yayıldı. Kadiriyye ile karşılaştırıldığında, Ticaniyye sıradan insan için bir tarikattir (Ostien, 15). Nijerya'nın birçok yerinde oldukça popüler hale geldi ve hatta ülkenin demokratik siyasetinde aktif bir katılımcı haline geldi. Bu çalışmada Nijerya'da iki tasavvuf okulunun söz konusunda tasavvuf siyasete katkı buldukları sekiz temel alanında çalışmaktadır.

Bu bağlamda makale, Nijerya'daki iki tasavvuf ekolünün adalet, şeffaflık, hesap verebilirlik, etik, çevre koruma, güvenlik ve büyük ölçüde iyi yönetim gibi konularda nasıl büyük katkı sağladığını işaret etmektedir.

### **Çalışma Metodu**

Bu araştırmanın genel amacı Nijerya'da en önde gelen tasavvuf iki okulun siyasi tasavvufunda rollerini incelenmektir. Çalışmanın önemi ise Kadiriyye ve Ticaniye Dini Sivil Toplum Kuruluşları olarak siyasi tasavvufunda önemli aktör olduğunu ortaya koymaktır. Bu çalışmada hem nitel hem de nicel yaklaşımlar benimsenmekle birlikte, içerik analizi daha fazla önem verilmiştir. Tasavvuf okulların faaliyetleri etkili olduğu toplumda siyasi tasavvufun olasılığı artar ve bir ülkede tasavvuf okulların varlığı, o ülkenin sosyal politikalarının iyi yönetimi sağlama kabiliyeti üzerindeki doğrudan etkisini artıracakları iki varsayımların üzerine gidecektir.

Veri toplama tekniği ise çalışmada bilim adamlarının konu ile ilgili literatürleri kullanılacaktır, bunların içerisinde; kitaplar, gazeteler, makaleler, dergi ve internet siteleri de bulunmaktadır. Ayrıca söz konusu olan iki tasavvuf okullun yaptığı işleri incelemek amacıyla bazı tarikatın liderleri ve üyeleri, toplum temelli örgütler ve genel halkın belirli bir kısmı ile telefonla çalışmanın ile ilgili önemli bilgiler alabilmek için görüşmeler yapılacaktır.

### **Siyaset Tasavvufun Yönünü Şekillendirmesinde Kadiriyye ve Ticaniye'nin Rolü**

Nijerya'da hem Kadiriyye hem de Ticaniye tasavvuf okulları bir sürü alanda toplumun problemleri yok etmek ve toplumun gelişmesi için tasavvuf siyasetin üzerine birkaç çalışma yapmaktadır.

Birincisi eğitim sağlanmaktadır, okuryazarlık ve aritmetik bilgisinin Nijerya'ya ilk kez Kur'an aracılığıyla 11. yüzyılda Kanem hükümdarının (1085 ve 1081 arasında) İslam'ı Hammâd Muhammed Mâni, Duama II (1221-1259) adlı seçkin bir Müslüman alimin elinde kabul ettiği zaman tanıtıldığını belirtmek önemlidir (Okunade, 2016: 25). Bunlar, batı merkezli eğitimin Nijerya'ya gelmesinden birkaç yüzyıl önce İslami okuryazarlığın kurulduğunu gösteren kanıt ve kayıtları haklı çıkardı. Batı Afrika'nın bazı bölgelerinde emir ve hükümdarların saraylarında görev yapan Müslüman okuryazar öğretmenleri, idarecileri ve âlimleri vardı. Bu erken dönem Müslüman

alimler, Nijerya'da hem Kadiriyye hem de Tijaniyye düşünce okulunu oluşturanlardır. Bunlardan, Nijerya eğitimine katkılarının ne yeni ne de eski olduğu, çünkü bu rolü bugüne kadar devam ettirdikleri sonucunu çıkarabiliriz.

Tasavvuf adı verilen Müslüman mistik hareketinden geliştirilen Kadiriyye kardeşliği, Nijerya'daki Hausa topraklarına 15. yüzyılda gibi erken bir tarihte Al-Maghili tarafından tanıtılan eski bir kardeşlikti. Kadiriyye, ticari yollar üzerinde birçok sayıda Kur'an mektepleri kurmuştur. Futa Toko ve Futa Jallon'da başlatılan 18. yüzyıl cihatları ve 19. yüzyılın Sokoto Cihadı, Quadiyya tarikatı tarafından organize edildi. Nijerya'nın eğitim ve siyasi yapılarına da katkıda bulunan Ticaniye kardeşliği, çok daha sonra 1781'de Ahmed Al-Tijani tarafından Fas'ta kuruldu. Kadiriyye'den daha eşitlikçi bir yapı olduğu için hareket kendine has özellikler geliştirmiştir (Okunade, age: 25).

Çağdaş Kuzey Nijerya'daki fark edilir derecede farklı İslami eğilimler, gelenekçilik, modernizm ve köktencilik terimleriyle tanımlanabilir ve her biri eğilim, farklı bir eğitim geçmişi ve farklı bir siyasi yönelim ile ilişkilendirilebilir. Son birkaç on yılda Nijerya'daki Sufi tarikatları, etkili eğitim sistemi aracılığıyla liderlerinin ve üyelerinin hem dini hem de maddi çıkarlarını bir araya getiren, ifade eden ve destekleyen sivil dernekler olarak etkin bir şekilde işlev görmek üzere başarılı bir şekilde dönüştü. Hatta Nijerya'daki bir Ticaniye grubu, Nijerya'daki İslami eğitimi dönüştürme ve iyileştirme girişimlerinde, hükümete gayri resmi Tsangaya<sup>494</sup> İslami sistemini ülkedeki modern eğitim sistemine entegre etmesini çağırdı (Alkassim, 2017). Böylelikle, ülkede İslam dinini eğitimi daha kolay bir şekilde verilmesinin üzere katkı bulduklarını ifade edebilir. Ülkenin tarikat grupları İslam dini eğitilmesini rolleri hükümete müdahale çağrısını sınırlamaz hatta kendileri de önemli adım atmaktadırlar. Bunlardan, okulları inşaat etmesi, alim adamları yetiştirmesi, ilahiyat alanında eğitim destek sağlanması, kitaplar ve diğer eserleri hazırlanması ve sağlanması görülmektedir.

İkincisi adalet sağlamaktır hem Kadiriyye hem de Ticaniye Nijerya'da iki tasavvuf okulu, düzenli vaaz aracılığıyla genellikle toplumdaki herkes için adalet çağrısında bulunurlar. Memleketin her yerinde sıradan insanlara yapılan her türlü haksızlığı kınadılar ve sona getirmesini çağırmaktadırlar. Nijerya'daki Kadiriyye hareketi, ülke genelinde eğitim, barış ve adaleti teşvik ettiği için övgüyle karşılandı (Premiumtimes, 2018).

---

<sup>494</sup> Nijerya'da resmi olmayan veya devlet tarafından tanımlamayan İslami okullardır. Genel bu okullar ağaçlar altında ya da çadır gibi çatı altında ilahiyat eğitim verilmektedir.

Nijerya'daki İslami uygulamanın, esas olarak Orta Doğu'da okuyan genç alimlerden gelen Şafii ve Hanbeli ekollerinin etkisiyle Maliki Hukuk Okulu'na dayandığını belirtelim. Sokoto Halifeliği'nin entelektüel etkilerinin yanı sıra, Kur'an-ı Kerim'in incelenmesine odaklanan Bornuan Entelektüel geleneklerinden de bahsetmek gerekir. Sûfiler, esas itibariyle Kadiriyye ve Ticcâniyye tarikatlarından ve Selefiler, başlıca İslami grupları oluşturmaktadır.

Sokoto Halifelik Triumvirliği, yani Şeyh Uthman İbn Fodio, Şeyh Abdullahi İbn Fodio ve Şeyh Muhammed Bello, 300'den fazla kitap ve broşür yazdı. Diğer Hilafet liderleri de üretken yazarlardı. Nana Asma'u tek başına 70'in üzerinde şiir ve risale yazdı (Abubakar, 2011). Kaleme aldıkların kitaplar, broşürler ve makaleleri genelde adalet, şeffaflık ve iyi yönetim sağlanmaya teşvik etmektedir.

Üçüncü rolü de tıpkı adalet sağlamak alanında yaptıkları gibi, iki tasavvuf okulun Nijerya'da 'insan haklarının korunmasında' önemli rol oynamaktadır. Din hakkını, yaşam hakkını ve hareket özgürlüğünü savundular. Ayrıca, ulemanın gelenekçiliğinin dönüşümü, Nijerya devletinin laikliği, cinsiyet eşitliği, insan hakları, demokrasi ve etnik ve dini azınlıkların hakları konusundaki artan söylemlerinde de gözlemlenebilir. 19. yüzyılda, Sokoto Halifeliği'nin (1804-1903) kurucusu Usman Dan Fodio Kadiriyye tarikatından (ö. 1817), Hausaland ve diğer bazı eyaletlerde dini bağdaştırıcılığa ve algılanan adaletsizliğe karşı reformist bir cihada önderlik ederek Nijerya'ya dönüşecek olan ülkede İslam'ın etkisini genişletti (Abubakar, 2011). Danfodiyo'nun adaletsizliğe karşı eylemi, Tasavvuf Nijerya'da adaletin teşvik edilmesinde Kadiriyye'nin rolünün temellerini attı.

Dan Fodio, kardeşi Abdullahi ve oğlu Muhammed Bello da yazılarında teoloji, hukuk ve tasavvufun edebiyata ve dilbilgisine kadar yüzlerce kitap içeren ve "Sokoto Okulu" olarak bilinen bir bilimsel hareketi doğuran istisnai liderler, adalet teşvik eden ve bilginler olarak hatırlanıyor." Özellikle, Sokoto Okulu kadınların eğitimini savundu ve Dan Fodio'nun kızı Nana Asma'u, Arapça, Hausa ve Fulfulde'de olağanüstü bir bilgin, eğitimci ve yazar oldu (Harvarddivinityschool, 2014). Bunu diğer kızlar bilgin ve eğitim olabilmesi için büyük bir önektir.

Kadiriyye İslâm bilim adamları kadın hakkâkları korumasında bilinmektedir. Kadiri olan Uthman dan Fodio, kendi döneminde kadın haklarını savunan ilk bilim adamlarından biri olarak kabul edilmektir. Kadınların eğitimiyle uğraştı ve kızlarını okuttu. Kadınları camiye gelmeye teşvik etti ve Müslüman kadınların toplumdaki statüsünün yükselmesine yardımcı oldu (Oloyede, 2014: 26).

Dördüncüsü de bu araştırma çalışmasında da Nijerya'daki Kadiriyye okulunun çevre koruma programlarına katkılarıdır. Kadiriyye Hareketi Nijerya'daki en büyük İslami grup olmasına rağmen, örgüt çevre koruma bilincini ve faaliyetlerini teşvik etmek için diğer İslami gruplarla ortak olabileceğine inanıyor. Kadiriyye Hareketi gençlerinin Nijerya'nın metropollülerin eteklerinde meyve bahçesi işletmeleri kurmaları desteklenmektedir. Bu projenin temel hedeflerin arasında çevreyi yeşillendirme, yerel gıda arzına katkı ve ekonomik güçlendirme yer alıyor.

Nijerya'da eğitim, teoloji, bahçecilik, ekonomi, enerji, medya ve yaşam tarzını kapsayan çevre koruma programları ve faaliyetlerine odaklanan Kadiriyye Hareketi çevreyi korumak için lideri Nasiru Karibullah gözetiminde bir dizi program yapıyor. Şeyh Karibullah'ın çevreye olan kişisel ilgisi, çevre bakımının yapılması gereken dini bir görev olduğuna dair dini inancıyla kafiyelidir. Şeyh'in büyüyen çevresel aktivizmi, bu nedenle, dini görevinin yanı sıra toplumsal sorumluluğunun bir uzantısıdır (Qaribullah, 2018: 1). Şeyh, bu uzun vadeli eylem planını destekleyen çeşitli çevre programlarına desteklerini ve katılımlarını toplamak için vaazlar ve programlar yoluyla sürüsünü harekete geçiriyor:

Yeşil Okul Programı, kavramı tanıtan bir program Kadiriyye'ye çevre bakımı, okul çocuklarını pratik ağaç dikme ve okullarda ve mahallelerde polietilen torba temizliği yoluyla çalıştırıyor. Buna ek olarak yeşil mezarlık programı, şehirler, hac merkezleri ve camilerin çevresine ağaç dikme programı da var.

Nijerya'da siyasi tasavvufun yönünü şekillendirmede Kadiriyye ve Ticaniye'nin beşinci rolü ise, Nijerya'da hem Kadiriyye hem de Ticaniye'nin siyasi tasavvufa katkıda bulunduğu önemli bir alan, yolsuzluğa karşı ve şeffaflığı savunmaktır. Vaaz aracılığıyla şeffaf liderleri övdüler ve yozlaşmış liderleri azarladılar ve hatta onlara karşı uygun cezanın edilmesini için çağrıda bulundular. Burada, Nijerya'nın kuzey eyaletlerinde yolsuzluğun, eşitsizliğin ve kötü yönetimin yaygın olduğunu ve insani gelişme göstergelerinin kötüleştiğini kabul etmeliyiz. Dini teşkilatlar bir dizi program aracılığıyla bu kötü yönetim faktörlerinin ortadan kaldırılmasına gece gündüz katkıda bulunmaya çalışsa da çok az bir başarı vardır.

Hükümetler ve sivil toplum kuruluşları, ahlaki standartlar ve etik davranış konusunda dini bakış açılarını kullanarak yolsuzlukla mücadele çabalarını çerçevelemeye ve şekillendirmeye çalıştıkları yukarıdaki karmaşık ve belirsiz bağlamdadır. Yolsuzlukla mücadele programlarında dini gruplar ve inanç temelli kuruluşlarla ortaklıklar bir dizi varsayıma dayanmaktadır. Birincisi, dürüstlük ve etik,

Nijerya'da uygulanan belli başlı dinlerin inanç sistemlerinin merkezinde yer alır ve ikincisi, dindar insanların bu inanç sistemleri tarafından oluşturulan ve beklenen etik standartlara göre davranma olasılıklarının daha yüksek olmasıdır (Hoffmann & Patel, 2021: 6).

Altıncı rolünde saflık/namus olmağı çağırılmasıdır. İki tasavvuf okulu söz konusunda ülke çapındaki çeşitli okullarında öğrencilerinin zihinlerine çoğunlukla gençlerin Allah korkusunu ve Kur'an ve Sünnetin öğretilerine göre hareket etmelerini telkin ederler. Nijerya'da bu iki tasavvuf okulunun sayısız öğrencilerine sahiptir ve bu öğrencilere medreselerinde saflık ve namus olmalarına teşvik ediyorlar. Mesela hem Kadiriyye hem de Ticaniyye, Kano, Maiduguri, Zaria, Kaduna ve Bauchi'de gibi Nijerya'nın şehirleri ve ayrıca Nijer, Kamerun ve Çad dahil olmak üzere komşu ülkelerde etkili takipçilere sahiptir.

İyi okunan ve belagat sahibi Şeyh Nasiru Kabara (ö.1996) Nijerya'da Kadiriyye'ye onlarca yıl önderlik etti ve 4 Ekim 1996'da ölümünden sonra çok sayıda öğrenciyi okuluna çekmeye devam eden oğlu Şeyh Karibullah Nasiru Kabara'ya liderliği miras bıraktı ve Nijerya'nın her yerinden ve Afrika'nın birçok yerinden Maulud ve Maukibi kutlamalarına hayatın her kesiminden büyük bir katılım var olduğunu görülmektedir (Hassan, 2015: 14). Gençlere edep ve saflık ruhunu bu şekilde aşılarlar. Böylece toplumsal huzurun ve iyiliğin önemli bir sivil toplum aracı olarak hizmet ederler. Benzer şekilde, Kano şehrinde varlıklı bir tüccar ve sanayici olan Alhaji Isyaku Rabiu (d. 1928), kendisinin Afrika'da Ticaniye önderliğinde İbrahim Niyass'ın (1900-75) halifesi olduğunu iddia eder. Bu arada, belâğatlı ve iyi okunan Dahiru Usman Bauchi, Ticaniye'nin entelektüel başı ve önde gelen vaizidir. Her iki lider de büyük bir takipçi kitlesi çekiyor. Nitekim Şeyh Bauchi, Batı Afrika'nın dört bir yanından binlerce adanmışın katıldığı Ramazan ayının sonunda sözlü tefsir (Kur'an tefsiri) kapanış töreninde takipçisini gösteriyor (Hassan, age: 14). Kur'an tefsiri, çok sayıda insanı çeken bu alimler tarafından verilen vaazlardan biridir, bu fırsatı insanlara İslami emirler, davranış ve tutum kurallarına göre hareket edebileceklerini çağırarak için kullanırlar.

Tasavvufu okulların siyasi tasavvufi icra ettiği yedinci ve önemli alanlardan biri kamusal akıl ve barış teşvik etmektir. Kamusal akıl (public reason), siyaset felsefesinde, siyasi kararların her bireyin bakış açısından makul bir şekilde haklı veya kabul edilebilir olmasını gerektiren ahlaki bir idealdir. Mutasavvıf okulları, tutumları Yüce Allah'ın



öğretisine uygun bir topluluğa sahip olmak için toplumda kamusal aklın teşvik edilmesini sağlar.

Tasavvuf kuruluşlar, programlarını veya projelerini İslam perspektifinden kurarlar. Dul, yetim gibi muhtaç ve dezavantajlı gruplara yardım sağlamaktan kalkınma programlarına katılmakta veya sosyal alanlara müdahale etmektedirler. Hastaları teselli etmek ve mahkûmların tövbesini istemek için hastanelerde hastaları, cezaevinde mahkûmları ziyaret ederler (Gwarzo, 2003: 302). Bunu yaparak, etkilenen insanlara ve hatta genel kamuoyuna kamusal akıl yürütmeyi teşvik ederler.

Radikalleşmeye karşı bu çalışmada, siyasi tasavvufunda tarikatların sekizinci bir rolü olarak görülecektir. Nijerya'da hem Kadiriyye hem de Ticianiye bir sürü program düzelterek gençlerin terör örgütlerine katılmasını engelliyorlar. Hem Kadiriyye hem de Ticianiye gruplarının, radikallerin her türlü saldırısına karşı öğrencilerin ve kamuoyunun can ve mallarını korumak için gerekli önlemleri alması için hükümete sayısız çağrıda bulunmaktadır. Uluslararası Ticianiye Kardeşliği Örgütü (*International Organization of Tijaniyya Brotherhood* (IOTB), Federal Hükümete ülke genelinde yükseköğretim kurumlarındaki öğrencilerin aşırılıklarını ve fanatizmini engellemesi çağrısında bulundu. Abuja'daki ikinci yıllık konferansının sonunda yayınlanan bir bildiriye IOTB, hükümetin hem İslam'ın hem de Hristiyanlığın hoşgörüsüz yandaşlarının okulları terk ettiklerinde genellikle daha şiddetli hale geldikleri için yanlış ideolojilerinden vazgeçmesi gerektiğini ifade etmektedir (Adaramola, 2013).

Her iki grubu da teröre karşı çıkmaktadır, terörün faaliyetleri lanet ederler ve onların yaptıklarını engel olmasını gerekli adım atılmasını çağrılmaktadır. Ticianiye Sufi Tarikatı'na mensup ünlü bir alim olan Dahiru Bauçi Nijerya'daki Boko Haram örgütüne sert bir şekilde eleştirilmektedir (Ajakaye, 2014). Bunlar, teröristlerin etkisini azaltarak güvenlik güçlerini toplumda onlara karşı koymaya teşvik etmek için önemli bir not görevi görür.

Kadiriyye ve Ticianiye'nin erkek, kadın ve çocukların radikal hiziplere dönüşmesini engelleyen bir dizi dini ve sosyal programı finanse etmeye ve yürütmeye devam ettiği anlaşıldı (Hill, 2010: 4). Bu programların çoğu, bir topluluktaki radikallerin bu tür programlarına karşı koymayı amaçlamaktadır. Bu programlar finans, farkındalık yaratma, sosyal, politik ve dini konuları içerir ancak bunlarla sınırlı değildir.

## Sonuç

Bu araştırmada, Batı Afrika'daki en önemli Sufi tarikatlarının, adını Abdülkadir el-Cilani'den (ö. 1166, Bağdat'ta) olan Kadiriyye ve Ahmed et-Tijani'den (ö. 1815 CE, Fez, Fas) olan Ticianiye Nijerya'da siyasi tasavvufa katkı bulduklarını analiz edilmiştir (Seesemann, 2010: 608).

Kadiriyye ve Ticianiye tarikatları, insanların dini coşkusunu ve ruhunu pekiştirmenin yanı sıra, üyelerin uyanık olmalarını, kutsal savaşa ve diğerlerinin barışçıl dönüşümüne hazırlanmalarını sağlayan ortak bir bağın belirlenmesine büyük katkıda bulundular. Bu bağlamında Nijerya'da iki tasavvuf okulun olan Kadiriyye ve Ticianiye'nin siyasi tasavvufunda katkı bulduklarının ve genelde iyi yönetişimi güçlendirmek için fonksiyonlarını analiz etmiştir.

Nijerya'daki iki tasavvuf okulu, eğitim yoluyla gençliği ve toplumu güçlendirmesiyle tanınır. Bunu, eğitim arayışını teşvik etmek ve bilgi vermek için birçok okul inşa etmek için yapıyorlar. Ayrıca, çeşitli topluluklarındaki gençlere öğretmekle görevlendirilecek öğretmenleri de yetiştirirler. Okumaya teşvik etmek için kitaplar, makaleler ve şiirler yazarlar ve insanlara gerekli mesajları verirler. Bilgiye erişimi kolaylaştırmak için burslar ve diğer gerekli eğitim yardımları yoluyla öğrencileri desteklerler.

Nijerya'da adaletin güçlendirilmesi amacıyla her iki tasavvuf okulu gece gündüz çalışmaktadır. Her türlü adaletsizliğe karşı çıkmaktadırlar. Toplum da her zaman adaleti çağırır ve teşvik ederler, çünkü bir toplumun ancak adaletle barış ve refaha kavuşabileceğine inanırlar. Bunları vaaz ve diğer dini programlar aracılığıyla yaparlar. Hem Kadiriyye hem de Ticianiye, adalet çağrılarını insan haklarının korunmasının teşvikiyle birleştirdiler. Eğitim hakkını ve insanların serbest dolaşımını ve örgütlenme hakkını desteklerler.

Kadiriyye hem de Ticianiye bir ülke'nin başarısını ne kadar şeffaf ve yolsuzluğa karşı olduğuna dayandığını fark etmektedirler. Dolaysıyla, ülkenin daha şeffaf ve hesap verebildiğinde olabilmesi için ciddi çalışmaları sürdürmektedirler. Her türlü rüşvet ve yolsuzluğu lanet eder ve yapanları ağır bir şekilde cezalandırılması için hareket etmektedirler.

Nijerya barışçıl bir ülke olması amacıyla Kadiriyye ve Ticaniye Tasavvuf okulları herhangi bir şiddet eylemi hevesini kırmak için ciddi adımlar atmaktadırlar. Radikalizmin her türüsüne karşı çıkıyorlar ve ülkedeki terör faaliyetlerini kınıyorlar.

Kadiriyye genelde yeşil severlerdir, dolayısıyla çevre korunması için çeşitli programlar yürütmektedirler. Bunların içerisinde okullarda, camilerde ve şehrin çeşitli yerlerinde ağaç dikme programlarını vardır. Çevrenin temiz tutulması için şehirdeki atılan poşetler ve diğer çöpleri toplanması için de faaliyet organize etmektedirler.

Tasavvuf okulların böyle faaliyetleri etkili olduğun toplumda siyasi tasavvuf olasılığı artar ve tıpkı Nijerya olduğu gibi bir ülkede tasavvuf okulların varlığı, o ülkenin sosyal politikalarının iyi yönetişimi sağlama kabiliyeti üzerindeki doğrudan etkisini artırmaktadır çünkü hizmetleri devletin bıraktığı boşlukları doldurmaktadır. Böylelikle bu çalışmada Nijerya'nın Kadiriyye ve Ticaniye tasavvuf okulun Sivil Toplum Kuruluşları olarak siyasi tasavvufa işlevlerini değerlendirdik. Bu rollerin her toplumda olmasını önermektedir çünkü herhangi bir toplumun siyasi alanını verimli ve şeffaf olabilmesi için mühim bir konumda bulunuyorlardır.

## KAYNAKÇA

Abubakar, M. S. (2011, October 3). *Islam and Peace Building in West Africa (1) Imperatives of knowledge, justice & anti-corruption, by Sultan Abubakar*. (C. M. The Samuel L. and Elizabeth Jodidi Annual Lecture At Weatherhead Center for International Affairs Havard University, Prodktr) vanguardngr: <https://www.vanguardngr.com/2011/10/islam-and-peace-building-in-west-africa-1-imperatives-of-knowledge-justice-anti-corruption-by-sultan-abubakar/>

Adaramola, Z. (2013, January 04). *Nigeria: Tijaniyyah Group Urges FG to Curb Violence in Schools*. Daily Trust via All Africa: <https://allafrica.com/stories/201301040202.html>

Ajakaye, R. (2014, 07 23). *Nijerya'da ikinci bombalı saldırı: 40 l*. Anadolu Ajansi: <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/nijeryada-ikinci-bombali-saldiri-40-olu/138523>

Alkassim, B. (2017, August 07). *Tijanniya Urges FG to Integrate Tsangaya into Western Education*. pressreader via Daily Trust: <https://www.pressreader.com/>

Altıntaş, H. (1986). *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Yayınları .Gwarzo, T. H. (2003). Activities of Islamic Civic Associations in the Northwest of Nigeria: With Particular Reference to Kano State. *Africa Spectrum* , 38(3), 302.

Harvarddivinityschool. (2014, March 12). *Islam in Nigeria*. harvard.edu: <https://rpl.hds.harvard.edu/faq/islam-nigeria>

Hassan, I. H. (2015). *An Introduction to Islamic Movements and Modes of Thought in Nigeria*. Illinois: Program of African Studies Northwestern University.

Hill, J. N. (2010). *Sufism in Northern Nigeria: Force for Counter-Radicalization?* Department of Defense, or the U.S. Government. Strategic Studies Institute (SSI).

Hoffmann, L. K., & Patel, R. N. (2021). *Collective action on corruption in Nigeria: The role of religion*. Africa Programme.

Okunade, B. (2016). *History of Adult Education in Nigeria ADE 301*. Ibadan: Distance Learning Centre, University of Ibadan, Ibadan.

Oloyede, I.-h. O. (2014, November 24). Islam in Nigeria: a Century of National Islamic Societies. *International Conference of Islam in Nigeria (COIN) to mark the 30th Anniversary of the Islamic Welfare Foundation(IWF) on Monday, Safar 1,1436(November 24, 2014) at the University of Ilorin* . National Open University of Nigeria (NOUN) Lagos, Nigeria.

Ostien, P. (2012). *A Survey of the Muslims of Nigeria's North Central Geopolitical Zone*. Nigeria Research Network (NRN) Oxford Department of International Development Queen Elizabeth House University of Oxford.

Premiumtimes. (2018, October 09). *Education, antidote to extremism, terrorism – Buhari*. premiumtimesng: <https://www.premiumtimesng.com/news/more-news/289383-education-antidote-to-extremism-terrorism-buhari.html>

Qaribullah, N. (2018). *Qadiriyyah 7 Year Environmental Action Plan*. Kano: Qadiriyya Movement In Nigeria.

Seesemann, R. (2010). Sufism in West Africa. *Religion Compass* , 608

**İSLÂMÎ AKLIN DÜZEYLERİ VE İSLÂMÎ BİLGİDE  
BÜTÜNLÜĞÜN KAYBI MESELESİ  
(LEVELS OF ISLAMIC INTELLECT AND THE ISSUE OF  
LOSS OF UNITY IN ISLAMIC KNOWLEDGE)**

**ÖĞR. GÖR. BÜNYAMİN KORUCU**

Ankara Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belâgatı ABD

Ankara

Türkiye

Orcid: /0000-0001-8788-6171

E-Mail: bkorucu@ankara.edu.tr

# İSLÂMÎ AKLIN DÜZEYLERİ VE İSLÂMÎ BİLGİDE BÜTÜNLÜĞÜN KAYBI MESELESİ

*Öğr. Gör. Bünyamin KORUCU \**

## **Özet**

İslâmî bilgide bütünlük meselesi bazı yakın dönem çalışmalarda araştırma konusu yapılmış, bilgide bütünlüğün kaybını izaha yönelik farklı bakış açıları ortaya konmuştur. Bu araştırmalardan birinde teklif edilen dikkat çekici bir yaklaşımda İslâmî bilgide bütünlüğün kaybı problemi Müslüman aklın hususiyetleri ve düzeyleri üzerinden mütalaa edilmiş ve problemin nedenlerini tespiti dönük önemli tahliller yapılmıştır. Bu çalışma söz konusu bakış açısını tanıtmayı ve tartışmayı hedeflemektedir. İslâmî bilgide bütünlük kaybı meselesini mezkûr bakış açısını merkeze alarak değerlendirmeyi amaçlayan bu araştırmanın konuya ilişkin yaklaşımlara katkı sunacağı umulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi, Bütüncül Bilgi, İslâmî Akıl, Akıllar Hiyerarşisi, Vahiy, İslâmî Bilgi

## **Levels of Islamic Intellect and the Issue of Loss of Unity in Islamic Knowledge**

### **Abstract**

The issue of integrity in Islamic knowledge has been the subject of research in some recent studies, and different perspectives have been put forward to explain the loss of integrity in knowledge. In a remarkable approach proposed in these studies, the problem of loss of integrity in Islamic knowledge has been considered through the characteristics and levels of the Muslim mind, and various explanations have been brought to determine the causes of the problem. This study aims to introduce and discuss this point of view. It is hoped that this research, which aims to evaluate the issue of loss of integrity in Islamic knowledge by taking the aforementioned point of view, will contribute to the approaches related to the subject.

---

\* Öğr. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı,  
[bkorucu@ankara.edu.tr](mailto:bkorucu@ankara.edu.tr), [orcid.org/0000-0001-8788-6171](https://orcid.org/0000-0001-8788-6171)

**Keywords:** Knowledge, Holistic Knowledge, Islamic Intellect, Hierarchy of Intellects, Revelation, Islamic Knowledge

## Giriş

Bilginin birliği meselesi, diğer düşünce sistemlerinde bir problem olarak tartışıldığı gibi İslâm düşüncesinde de bir problem olarak ele alınmış ve çeşitli yönleriyle tartışılmıştır. Yakın dönem çalışmalarda da mezkûr problemin tanımlanması, çözümü ve farklı boyutlarıyla değerlendirilmesine yönelik birtakım yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bu çalışmalar arasında Cezayirli araştırmacı Reşit Selhât'ın “*el-İstidlâlü'l-Fıkhî -Dirâse Tahlîliyye-*” başlıklı doktora çalışmasında konuya ilişkin dikkat çekici fikir ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Müellifin ortaya koyduğu bakış açısı müstakil ilmî bir araştırmamanın konusu edilmeye değer görülerek konuya ilişkin yaklaşımlar bu makalede ana hatlarıyla tanıtılmaya çalışılmıştır. Araştırmacının meseleyi ele alırken çizdiği ana çerçeveye göre İslâmî bilgi nihâi kaynak olarak Allah'tan gelmiş ve yine tek bir aracı kaynak olarak Hz. Peygamber tarafından insanlığa ulaştırılmıştır. İlerleyen süreçte zaman ve mekânsal mesafe yanında psikolojik unsurlardan kaynaklanan engellerin araya girmesiyle birlikte vahiy ile olan ilişki düzeyine bağlı olarak İslâmî akıl düzeyi ve İslâmî bilgide bütünlüğün muhafazası konusunda sonraki nesiller birtakım problemlerle karşı karşıya kalmışlardır. Müslüman akıl bu problemleri aşma ve vahiy ile olan iletişim kaybını asgari düzeyde tutmak üzere çeşitli tedbirler alma ihtiyacı duymuştur. Müellif söz konusu problemin kaynağı olarak nesilden nesile İslâmî akıl düzeylerindeki farklılaşmaya dikkat çekerek İslâmî bilgide bütünlüğün kaybı ve ilgili diğer meseleler hakkında önemli ve dikkat çekici tespitlerde bulunmuştur. Selhât'ın meseleye ilişkin değerlendirmeleri takip eden başlıklar altında mütâlaa edilebilir.



## AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

İslâmî tefekkürde insana kendi dahli ve tercihi olmaksızın bahşedilmiş iki nimet olarak akıl ve vahiy birbiriyle ilişkileri bakımından da ele alınmış ve bu iki unsurun birbirinin alternatifi değil mülâzımı olduğu vurgulanmıştır. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi ifade etmek üzere kimi mütefekkirler tarafından vahiy bir bina olarak tasvir edilirken akıl da bu binanın temelini benzetilmiş ve temel ile bina arasındaki ilişkiden mülhem bir teşbihle bu ikisi arasındaki mülâzemeti dikkat çekilmiştir. Yine bir başka teşbihte akıl-vahiy arasındaki münasebet göz ile ışık ilişkisine benzetilerek anlatılır. Göz ışık olmadan işlevini göremeyeceği gibi, gözün olmadığı yerde de ışık hiçbir anlam ifade etmeyecektir. O halde akıl ve vahiy gerçek anlamda birbirine muhtaçtır ve biri diğerine tercih edilemez. Bilgide gerek aklın gerekse vahyin asıl kabul edildiği her iki durumda da akıl adına vahye ters düşmek kabul edilemeyeceği gibi vahiy adına akli reddetmek de şiddetle eleştirilir ve aklın inkârı dinin inkârına eş tutulur. Zira dinî bilginin doğruluğu ancak sâlim akılla fark edilebilir ve vahye iman da akla bağlıdır.<sup>495</sup> Selhât da mezkûr çalışmasında benzer değerlendirmelere yer verir. Müellifin dikkat çektiği üzere insana bahşedilmiş (Vehbi) bir imkân olarak akıl, vahiy ile ve insanın kişisel çabası neticesinde elde edeceği (kesbî) bir takım bilgi ve marifetlerle desteklenir. Kesbî bilgi ve marifetler aklın varlıkla ve vahiy ile olan etkileşiminden kazandığı marifetler olmak üzere iki kısımda ele alınabilir. Zira akıl varlık ile olan etkileşiminden hususî birtakım marifetler hâsıl ettiği gibi bir bilgi kaynağı olarak vahiy ile kurduğu ilişki ile de çeşitli bilgiler elde eder.<sup>496</sup>

<sup>495</sup> Gazzâlî, *Meâricu'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, 1988), 73-74; a.mlf., *Kanûnü't-te'vîl*, (trc. Bilal Aybakan), İslâmî Araştırmalar, Ankara, 2000, c. 13, sayı 3-4, 523.

<sup>496</sup> Selhât, Reşîd, *el-İstidlâlü'l-fikhî –Dirâse Tahlîliyye-* (Doktora Tezi, 2006), el-Hâc Lahdar Üniv., Batna-Cezair. 11.

Akıl icmâli anlamda şeriat üzerinde hâkim iken, meselelerin tafsilatına dair bilgileri elde etme bakımından akıl vahye muhtaçtır ve kendi imkânlarıyla elde edemeyeceği birtakım marifetlere ancak vahiy aracılığı ile ulaşabilir.<sup>497</sup> Daha

üst düzey bir kaynak olarak vahiyle bağlantılı olan akıl kendi zan ve vehimleriyle yakîniyyâtı keşfe çalışmaz. Bu hususlarda vahiy akıl için fazlasıyla yeterli bir kaynaktır. Bunun yanında vahiy genel anlamda da olsa kâinata, insana ve hayata dair sahîh bir tasavvur oluşturma imkânı verir; nereden gelip nereye gittiğine ve varlığının anlamına ilişkin fikriyatında akli şaşkınlığa düşmekten korur. Aksi takdirde insan kendi varlığı hakkında bile vehim ve tereddütlere düşebilir.<sup>498</sup>

Vahye bağlı olmayan ve onun sunduğu imkânları reddeden akıl, kendini ve şahsî gözlemlerini mutlaklaştırır; bilginin kaynağı olarak kendi dışında bir merci kabul etmez. Çünkü vahye sırt çeviren insan için bilgi vasıtası olarak duyumları ya da akli dışında bir imkân yoktur. Vahye kayıtsız kalma ise ya vahyin rolünün olmadığı bir anlam dünyasında yetişmiş olmaktan ya da vahye bilgi kaynağı olarak itibar etmemekten ileri gelir. Tabiatıyla bu akıl bilgiye erişmede kendi imkânlarını ve sınırlarını tanıyamaz. Bu nedenle belli bir sınırdan durmaz ve akıl için hiçbir sınır tanımaz. Kendisi için son derece sır meselelere dalar ve kendi sınırlarını aşan en netâmeli bahislere girer. Felsefecilerin ilâhiyat konularında Allah'ın zat ve sıfatları, tabiat felsefesinde ise âlemin sudûru ve öteki âleme ilişkin benzeri meseleleri aklın idrak sınırları içinde kabul ederek o konulara dalmaları bu tavrın neticesidir.<sup>499</sup>

Akıl anlama ve açıklamanın da ötesinde Allah'ı bilmenin (marifet) araçlarından biridir. Buna göre kişinin Allah'ı tanıma hususunda akıl sahibi

<sup>497</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 11-12; Akıl-vahiy ilişkisi hakkında ayrıca bkz. Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 14-15, 41; Fahreddin er-Râzî, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 30-31, 37.

<sup>498</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 11; Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Hazm" (İtikadî Görüşleri), DİA, XX, 52-53. Ayrıca bkz. et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyan, *Kitâbu'l-İmtâ' ve'l-muâne*, (thk. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, (Beyrut: y.y., 1953), 2/15.

<sup>499</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 12. vd.; Akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisine dair doktrinlerin kapsamlı bir incelemesi için bkz. Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008).

olduğunun göstergesi Allah'a iman etmesidir.<sup>500</sup> Bu anlamda imân aklın semeresidir. Tafsilâtta ise vahiy akla hükmeder. Zira akıl şeylerin bilgisine icmâlî olarak erişebilirken tafsili bilgiye erişme konusunda ise kimi meselelerde mutlak anlamda, kimi meselelerde de belli bir aşamadan sonra aciz kalır ve daha üst düzey bir kaynak ve rehber ihtiyacı duyar. Akıl, nas ile teklifin dayanağı ve nassı tedebbürün aletidir. Aklı âtil bırakmak nassı felc etmek anlamına gelirken akıl hesabına nassı âtil bırakmak ise gemiyi kurtarmak için denize atlamaya benzer. Halbuki gemi kişiyi korumak ve ona hizmet için vardır. Vahiy de akli korumayı ve onu sâhil-i selâmete çıkarmayı hedefler; aklın elinden tutar ve ona hareketinin sınırlarını öğretir. Vahyin uzattığı eli tutan akıl “Müslüman akıl” olur. Müslüman aklın vahiy ile kurduğu bu ilişki neticesinde de “Müslüman fikir” doğar. Bu fikir ne sadece vahiy ne de sadece akıl ile değil bu ikisinin izdivâcından doğmuştur.<sup>501</sup> Dolayısıyla insana yolunu gösteren iki delil vardır: Biri vahiy diğeri ise vahyin ışığında yol yürüyen akıldır. Akıl ve delil birbirini ihtiva eder. Akıl, istidlâl vasıtasıdır. Vahiy ise istidlâlin kendisi üzerinden gerçekleştirildiği asla tekabül eder. Dolayısıyla vahiy hakikate giden yolu tayin eden asıldır. Kim aslı tahkim etmeden fer'i elde etmeye kalkarsa hata eder ve yanlış neticelere ulaşır.<sup>502</sup>

## I. Akıl Türleri, İslâmî Aklın Oluşumu ve Vahyin İslâmî Akla Bahşettiği Marifetler

Vahiy insan aklına mefhum ve ıstılah olarak yeni unsurlar bahşeder. Bu unsurlar sayesinde akıl hakikate erişmek için daha üst düzey imkânlarla ve kendisini sahil bilgiye ulaştırarak daha güvenilir bir ortama kavuşur. Aklın bu olağanüstü tefekkür zeminine intikalini mümkün kılan vahiydir. Vahye inanması, güvenmesi ve teslim olması nedeniyle o, “İslâmî akıl” ya da “Müslüman akıl” olarak isimlendirilebilir.<sup>503</sup>

Vahyin İslâmî akla bahşettiği unsurlardan bir kısmı gayb âlemine açılan pencereler konumunda iken diğerleri ise gayb âleminin verileri ışığında aklın şahadet âleminde kendisiyle hidayet bulduğu unsurlardır. Dolayısıyla İslâmî akla

<sup>500</sup> Bkz. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli. (Beyrut: y.y. 1982), 218.

<sup>501</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 11-12; Benzer değerlendirmeler için ayrıca bkz. Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, (İstanbul: İFAV Yay., 1992), 38-45, 238-266;

<sup>502</sup> Bkz. el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, 232.

<sup>503</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı –Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi Yay., 2000), 9-10.

bahşedilmiş bir imkân olarak vahiy gayb ve şهادet âlemi olmak üzere iki farklı alana dair marifetlere kaynaklık eder.

İslâmî akıl beşer aklına vahiy tarafından açılan pencere sayesinde gayri İslami akılların elde edemediği marifetlere ulaşır. İslâmî aklın vahiy penceresinden gerçekleştirdiği bu bakışın özelliği zaman ve mekân kayıtlarından âzâde oluşudur. Ki bu kayıtlar birçok gayri İslami akli hissî ve maddî âleme hapseden ve onu hakikate karşı körleştiren kayıtlardır. İslâmî akla vahyin açtığı bu pencerelerden ilk görünen ve elde edilen marifetler Allah'ı hakkıyla tanımaya ilişkin sahih bilgilerdir. Bu sayede İslâmî akıl, Allah'ın zât ve sıfatlarına dair doğru bilgilere gayri İslami aklın ulaşamayacağı bir tarzda ulaşır ve Allah'ı bütün kemal sıfatlarıyla tanıma imkânı bulur.<sup>504</sup>

Vahiy Allah hakkındaki marifetler yanında akla geçmiş ve geleceğe dair bilgilere muttali olabileceği başka pencereler de açar. Vahyin akıl için açtığı geçmişe bakan pencereden bed'ül halka, semâvât ve arzın yaratılışına dair hakikatler, peygamberlerin batılla mücadeleleri ve sıradan akıllar için meçhul olan birçok gaybî bilgi elde edilir. Diğer bir pencere ise geleceğe nâzırdır. İslâmî akıl kıyamet, yeniden diriliş, hesap, mizân, sırât, âhiret gibi aklın kendi imkânlarıyla erişemeyeceği kâinat ve beşeriyetin uzak ve yakın geleceğine dair marifetlere vahyin açtığı bu pencereden bakarak muttali olur. İslâmî akıl bu marifetler ışığında insanın evrendeki yeri, konumu ve nereden gelip nereye gittiği hakkında esaslı bir kavrayış elde eder ve böylece mebd ve meâd fikrine ulaşır ki her iki olgu da gayb âleminin sınırlarına dâhildir. Vahiy bu âleme yaptığı fikrî yolculukta akli kendi başına bırakmamış, gayb âleminden algıladıklarıyla kendi yolunu belirleme ve hatt-ı hareketini tayin edebilmesi için takip edeceği doğru yolu ona göstermiş ve böylece insanın hidayetini temin etmiştir.

Vahyin şهادet (duyular) âlemiyle alakalı olarak insana bahşettiği ve onun hidayeti için belirlediği unsurlar ise insanın kendisiyle, rabbiyle ve diğer mevcudatla olan münasebetlerindeki ekseni tayin etmek üzere belirlenmiş olan namaz, zekât, oruç ve hacdır. Daha sonra bu kurallar belli başlı ahkâm ile

<sup>504</sup> Bkz. Hâris el-Muhâsibî, *Şerefü'l-'akl ve mâhiyyetühu*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 17-22, 43; a.mlf., *el-'Akl ve fehmü'lKur'an*, 264, 266.; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 3, 4, 9, 13, 14, 493, 495. Ayrıca bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 70-77, 125-128, 131-151; Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhi*, 10.

tamamlanmıştır. Bunlar dışındaki ahkâm ise onları tahsine yönelik ilave unsurlardır. Bu unsurlar sayesinde insan üst seviye erdem ve faziletlere erişme ve rabbine O'nu görürcesine kulluk yapma yani ihsân mertebesine erişme imkânı bulur.<sup>505</sup>

Aklın sahip bulunduğu marifetler yapıları bakımından a) Basit/yalın marifetler; b) Kompleks marifetler, c) Vahiy kaynaklı (mukaddes yapılı) marifetler olmak üzere üç kısımda ele alınabilir. Basit yapılı marifet insanın doğuştan sahip olduğu fitrî akıl sayesinde elde ettiği, kapsamlı ve derinlikli bir fikri çaba gerektirmeyen marifettir. Akıl sahibi insanlardan oluşan hiçbir toplum bu tür marifetlerden yoksun değildir.<sup>506</sup> Kompleks yapılı marifetler uzun süreli bir zihinsel çaba ve araştırma sonucunda elde edilebilen marifetlerdir. Fikrî ve felsefi ekoller üretmiş toplumların sahip oldukları marifetler bu kısma dâhildir. Kompleks yapılı marifet her toplumda yaygın olmadığı gibi bu marifet türüne sahip toplumlarda bu bilgiler geniş kitleler tarafından değil belli bir entelektüel tabaka tarafından üretilir ve kompleks yapılı marifet ilgili bulunduğu toplum için gelişmişlik ve medeniyet göstergesi kabul edilir. Mukaddes yapılı marifet ise elde edilmiş aklın hiçbir rolünün bulunmadığı, sadece vahiy yoluyla sahip olunan marifetlerdir. Bu taksim marifetin kaynağı ve elde edilmesine itibarla ortaya çıkmış bir taksimdir. Fikir yürütme tarzları da ilgili buldukları akıl türlerine göre farklılık arz eder. Akılları farklı birer tür kılan şey, onları teşkil eden mezkûr marifet yapılarıdır. Buna göre her akıl mutlaka basit yapılı marifetlere sahiptir. Dolayısıyla akılların çeşitlenmesinde bu tür marifetlerin herhangi bir etkisi yoktur. Mukaddes yapılı marifetler ise her İslâmî akılda mutlaka vardır. Çünkü akıllı İslâmî kılan ana unsur onun vahiy ile aşılınmış olmasıdır. İslâmî aklın kompleks yapılı marifetlere sahip olması şart değildir. Dolayısıyla İslâmî akıllı teşkil eden marifet yapısal olarak basit ve mukaddes yapılı marifet olmak üzere ikidir. Bazı İslâmî akıllar kompleks yapılı marifetleri de elde ederek üç farklı yapıda marifetlerle örülmüş bir akıl haline gelebilirler. Bu farklılıkların neticeleri fikir yürütme tarzlarında kendini gösterir. Netice olarak her akıl iki yahut üç farklı türden marifetlerle örülmüş olabilir.<sup>507</sup>

<sup>505</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 10; Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Sivas 2001), c. 5, sayı. 2, s. 121.

<sup>506</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 37-38. vd.

<sup>507</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 39-40.

Söz konusu ayrımlar dikkate alındığında toplumların akılları ya basit ya da kompleks yapıdadırlar. Kompleks akıllı toplumlar dini basit/yalın akla sahip toplumlardan alır. İlk bakışta zihin bunun aksini makul görür. Fakat şu gerekçeler önceki yargının haklılığını gösterir:<sup>508</sup>

1. Kompleks aklın teşekkül süreci basitten komplekse doğru olduğu gibi vahyin intikal seyri de basit akıldan kompleks akla doğrudur. Zira vahyin öncelikli muhatabı yalın akıldır. Bu nedenle vahiy yalın akıl sahibi, ümmî bir topluma gelmiş, vahyin ilk muhatapları olarak onlar seçilmiştir.

2. İslâmî aklın teşekkül ettiği toplum basit yapılı bir akla sahip ümmî bir toplum iken bu toplumun yalın akıl düzeyinden mukaddes akıl düzeyine çıkışı onların vahye muhatap olması ve vahiy ile beslenmesinden sonradır ki, bir anlamda vahyin yalın akılı aşılmasından İslâmî akıl doğmuştur. Bu toplum vahyin tüm dünyaya neşredilmesi ve mukaddes yapılı aklın sonraki nesillere aktarılması amacıyla Allah tarafından özellikle seçilmiş bir toplumdur; çünkü onlar buldukları devir ve imkânlar itibarıyla bu vazifeye, diğer yapıdaki akıllara sahip toplumlardan daha ehil idiler. Basit/yalın akıl sahiplerini bu göreve ehil kılan unsurlar şu şekilde ifade edilebilir:<sup>509</sup>

**a.** Basit yapılı yalın aklın cedelden ziyade amele meyilli olması: Bu özellik yalın aklın en bariz vasfıdır. Yalın akıl sahiplerinin nasla olan etkileşimi onu amele dönüştürme amacına yönelik ve buna odaklı olup yalın akıl fuzuli fikirlerle meşguliyetten uzaktır. Bu nedenle onlarda amele odaklanma ve fikrî hezeyana düşmeksizin nassın içeriğini amele dönüştürme çabası baskındır. Diğer akıllar ise farklı efkâr ve felsefiyyât ile hemhâl olup cedele meyillidirler. Bu ise nas üzerine odaklanıp onu hayatta temessül ettirmeye engeldir. Bu tür akıllar için bunu başarmak çok büyük azim ve çaba gerektirir. Yalın aklın amele dönük oluşu diğer akılları vahiy ile etkileşime geçmeye ikna kabiliyeti de kazandırmış ve inancın ideal düzeyde aksiyona dönüştürülmesindeki başarıdan kaynaklanan ikna gücü yalın aklın en önemli silahı olmuştur.

**b.** Kompleks bir aklın diğer bir kompleks akıl ikna ihtimali çok zayıftır. Bunun nedeni cedel yoluyla iknada hasmın sürekli yeni itiraz yolları arayışında olmasıdır. Karşı fikir sahibi halihazırdaki itirazına ikna edici bir cevap bulsa da

<sup>508</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 44.

<sup>509</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 45. vd.

teslim olmaz. Bunun nedeni taassup değil yeni bir itiraz yolu ve yeni sorular bulma arayışıdır ki bu, kompleks akılların karakteridir. O, önceki itirazın kökleri zihinde bulduğça teslim olmaz. Bu köklere inilip onlar çürütüldüğünde hâlâ teslim olmuyorsa o zaman taassup ve inattan söz edilebilir. Kişideki entelektüel birikim çoğaldıkça zihnin derinliklerinde kavranamayan efkâr da birikir ve kökleşir. Bu tür aklın zihinaltı ile zihinüstü arasındaki efkâr tabakası genişler. Bu durum yeni fikirlere ikna imkânını daha da zorlaştırır. Yalın akılda ise bu tabaka oldukça incedir. Vahyin nazil olduğu Arap toplumunun akıl yapısı böyleydi. Onların ümmî bir toplum oluşlarının bir anlamı da zihinlerinin berrak, fikir tortularından sâlim ve dolayısıyla yalın olmasıdır. Vahiy ile birlikte yepyeni fikirlere ikna olup mukaddes akıl haline gelebilmesi de yalın aklın bu yönüyle alakalıdır. Vahyin getirdiği yeni mesaja ikna olmayıp onu reddeden Araplar kompleks akılların yaptığı gibi, doğru olduğunu vehmettikleri herhangi bir delile dayandıklarından değil, sırf kibir ve inatları nedeniyle reddetmişlerdi. Yalın akıl sahibi Araplardan bile böylesine katı bir direniş gören vahyin kompleks akıl sahibi bir toplumda nasıl karşılık bulacağını tahmin etmek zor değildir.<sup>510</sup>

c. Tebliğe konu olan şey bir kavmin fikriyatı ve felsefesi değil vahiy olması. Onu tebliğ edecek toplum felsefe ve fikriyat sahibi bir toplum olsaydı vahiy kendine özgü duruluğu ile değil onu tebliğ eden topluluğun felsefiyatına bulanmış olarak nakledilirdi. Nitekim birçok müellifte ve kitapta bu tavrın yansımaları görülür. Örneğin fıkıh usulü eserlerinin telifinde benimsenen tarzlar böyledir. Müttekellim usülcüler eserlerini dil ve mantık bahisleriyle doldururken fukahâ mesleğiyle telif edilen eserlerde furû meseleleri hâkimdir.<sup>511</sup>

İslâmî akli teşkil eden marifetlerin basit ve mukaddes yapıları marifetler oluşu ve İslâmî aklın oluşumu için kompleks yapıları marifetlerin şart olmamasının nedenleri hakkında şunlar söylenebilir:<sup>512</sup>

a. İslâmî akıl, varoluş ve ortaya çıkış bakımından, kompleks akıldan öncedir. Çünkü o, basit ve mukaddes yapıları marifetlerden oluşur. Kompleks akıl ise basit aklın yalınlığını yitirdiği sonraki bir evrede teşekkül eder.

b. Kompleks yapıları marifetler basit yapıları marifetlerin işlenmesiyle üretilmiş marifetlerdir. Dolayısıyla İslâmî akıl kompleks marifetler üretmek için

<sup>510</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 45. vd.

<sup>511</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 45. vd.

<sup>512</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 45. vd.

gerekli vasıtalarla zaten sahiptir. Örneğin kompleks aklın bilimsel araştırmalarda mülâhaza (gözlem), faraziye (hipotez) ve tecrübe (deney) gibi icra ettiği teknikleri İslâmî akıl farklı bir yolla ve farklı isimler altında icra eder. Bunu meselelerin hükmünü araştırma faaliyeti olarak fıkıh ilmi ve ilgili kavramlarla ifade edecek olursak, fakih bir hüküm için illet olma ihtimali bulunan vasıfları belirler; yani bir tür faraziye (hipotez) bulunur. Fıkıhtaki sebr ve taksim ayrımında sebr hipoteze; taksim ise faraziyenin doğruluğunu ispat, ilga ya da ta'dil eden tecrübeye (deney) denk düşer. Dolayısıyla fakih sebr ameliyesi yoluyla faraza illet olmaya müsait bütün vasıfları irdeleme faaliyetini gerçekleştirir. Sonra taksîm ameliyesi ile illet olmaya müsait bulunmayan vasıfları eler ve onları ilga eder. En son kalan vasfın ise illet olduğunu böylece belirlemiş olur.<sup>513</sup>

Bir coğrafyadaki basit aklı ya da yalın düşünüş biçimini şekillendiren şey o coğrafyada var olan ve düşünce tarzlarını üreten fikir mektepleridir. Yalın düşünceye hangi düşünce ekolü daha önce tesir ederse yalın akıl ona göre şekillenir ve düşünce tarzını o ekole göre belirler. Örneğin kompleks aklın tesirindeki basit İslâmî akıl kendi ölçütlerine göre bu efkârı süzgeçten geçirir; öncelikle eleştirel yaklaşır, kendi fikir dünyası ve değerleri ile çelişmeyen marifetleri alır ve benimser. Bu tür akıl daha çok bilginin İslâmîleştirilmesine çalışır.<sup>514</sup>

Basit yapılı İslâmî aklın tesirinde kalan kompleks akıl dini öğrenip anlamaya çalışan filozof aklıdır. Bu akıl elde ettiği yeni marifetleri sahip olduğu kompleks yapılı marifetlerin süzgecinden geçirir. Kompleks akıl Müslüman olduğunda onun durumu basit yapılı Müslüman akıldan farklıdır. Zira o, Müslüman olduktan sonra kompleks-İslâmî akıl haline gelir. Yalın akıl ile kompleks aklın vahye karşı tutumları da farklılık arz eder. Onları vahiy ile daha çok veya az cebelleşmeye, naslar üzerinde tevil vb. tavır ve tutumlara sevk eden şey sahip buldukları farklı yapıdaki marifetler ve bunlardan örölü farklı akıl tipleri oluşlarıdır. Kompleks yapılı İslâmî akıl diğer inançlar ve efkâra karşı

<sup>513</sup> Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî el-Cessâs, *Usulü'l-fikh: el-Füsûl fi'l-usûl*. nşr. Uceyl Casim Neşemî. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994), 4/158-159; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, (Mansûre: y.y., 1997), 1/104, 106-107; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (Bulak: y.y., 1324), 2/233-234, 295-296; Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, 2. bs., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 5/299-304.

<sup>514</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 45-46.



takındığı eleştirel tavrı naslara karşı da sürdürür. Bu da onun hakikati yalın akıl sahipleri gibi kolay kabul edip inanmasını zorlaştırır. Kompleks akıl kabul ettiği şeyleri de aklen makul kılabilmek ve mantığa bürüyebilmek için tevilden başka yol bulamaz. Bir şekilde akıl ve mantığına uygun hale getirebilirse ancak o zaman bir fikri benimser.<sup>515</sup>

Akıl türleri birbirini etkiler. Hangi akıl daha kompleks ise diğeri üzerinde baskı unsuru teşkil ederek onu etkiler. Buna göre yalın akıl kompleks aklın baskı ve tesiri altında olduğu gibi daha kompleks akıllarda görece daha az kompleks akıllar için baskı ve etki unsurudurlar. Bugün kompleks akli temsil eden modern Batı'nın, yalın akli temsil eden Doğu üzerindeki baskı ve tesiri bununla izah edilebilir. Fakat bunun aksi de mümkün olabilir; bir zaman sonra yalın akıl kompleks akla tesir edebilir ve onu dönüştürebilir.<sup>516</sup>

Nassın indiği zaman, ortam ve şartlardan uzaklaşıldıkça İslâmî aklın nasların maddesiyle doğrudan ilişki kurma ve onlar üzerinden bilgiye ulaşma faaliyetinde birtakım güçlükler söz konusu olmuştur. Öncelikle, nassın muhitiyle yani nassa doğrudan ulaşmaya engel birtakım unsurlarla ilgilenmek gerekmiş ve bunları aşmak amacıyla birtakım araçların geliştirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bu faaliyetler neticesinde İslâmî akıl başkaca yeni bir takım fikir ve marifetler hâsıl etmiştir. Bu fikirler aklın dahli ve kesbi ile fakat yine nassın yardımı sayesinde elde edilmiştir. Netice olarak İslâmî aklın nassın maddesiyle veya muhitiyle kurduğu ilişki neticesinde elde etmiş olduğu iki tür marifetten söz edilebilir:<sup>517</sup>

a. Nassın maddesiyle kurduğu ilişki neticesinde İslâmî aklın elde ettiği kesbî marifet: Nas insana hayatında hidayet etmek üzere gayb âleminden üç tür marifet taşır. Bunlar iman, İslâm ve ihsân kavramlarıyla karşılanabilir. Birinci tür marifetler gayb âlemindeki birtakım hakikatleri bildiren ve insanın bilişsel yönüne hitap eden marifetlerdir. İkincisi, insanın hayattaki tutum ve davranışlarını sırât-ı müstakîm üzere zapt eden ve davranış boyutuna yönelik marifetler iken üçüncüsü ise ilk iki tür marifeti tahsîne ve bunları daha üst idrak düzeyine taşımaya ve içselleştirmeye yönelik olup insanın duygusal ve ahlâkî yönünü inşâ eden unsurlardır. Bu unsurlar sayesinde insan üst seviye erdem ve faziletlere erişir.

---

<sup>515</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 46.

<sup>516</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 46.

<sup>517</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 13.

Nassın maddesiyle kurduğu ilişki sayesinde elde edilen marifette aklın rolü nassı almak, anlamak ve tedebbür etmektir. Ve akıl sözü edilen üç tür marifeti (iman, İslâm ve ihsân) kendi entelektüel çabasıyla gerçekleştirdiği istinbâtlarla zenginleştirir. Bu istinbâtlar sayesinde İslâmî akıl hayat boyu karşılaşıcağı yeni vakıaları, fikir âlemindeki şüpheleri ve ahlak âleminde fazilete dair müşkülleri yani bilişsel, davranışsal ve ahlâki problemleri çözüme kavuşturma ve her alana ilişkin doğru tavır ve tutumu tespit etme imkânı bulur. Belli bir zaman sonra İslâmî aklın gerçekleştirdiği bilgi faaliyeti büyük bir yekûn teşkil eder ve her üç alana ilişkin bilgileri elde etmenin usûl ve esaslarını keşfe dönük çalışmalara ihtiyaç duyulur. İslâm düşünce tarihinde yürütülen bu çalışmalar neticesinde sözü edilen alanlardan her biri İlmü'l- akîde (kelam), ilmü'ş-şerîa (fıkıh) ve ilm-i ahlâk (ilm-i sulûk veya ilm-i tasavvuf) diye isimlendirilen ilimler haline gelmiştir. Dolayısıyla bu üç ilim nassın maddesinden ve İslâmî aklın bilgi kaynağı olarak vahiyle kurduğu ilişki sonucunda elde edilen ilimlerdir.<sup>518</sup>

b. Nassın muhitiyle kurduğu ilişki neticesinde İslâmî aklın elde ettiği kesbî marifet: Vahyin indiği bağlama zaman ve mekân olarak yakın olan nesil, nassın maddesiyle yukarıda belirtildiği türden nitelikli bir ilişki kurma imkânı bulmuştur. Zira onlar nassı doğrudan (semâvî) olarak almışken sonraki nesiller bu ilk nesil aracılığıyla yani dolaylı yoldan tevârüs etmişlerdir. Bu nedenle sonraki nesil nasla öncekilerin kurduğu türden yakın ve nitelikli bir ilişki kurma konusunda problemler yaşamış, bu da onları hedeflenen asıl ilişki türü olarak nassın maddesiyle doğrudan ilişkiye hazırlayacak ve önlerini açacak yeni bir ilişki tarzı geliştirmeye sevk etmiştir. Nassa ulaşma uğrunda gerçekleştirilen bu tür faaliyetler, hedeflenen ilişki tarzına hizmet eden ve ona hazırlayan yeni birtakım marifetleri ortaya çıkarmıştır.<sup>519</sup> Dolayısıyla sonraki nesil doğrudan nassın maddesiyle ilişki kurma konusunda birtakım engellerle karşılaşmış ve onları aşarak nasla doğrudan temas etmek amacıyla çeşitli vasıtalar geliştirmiştir. Sonraki neslin karşılaştığı ve aşmak zorunda kaldığı engeller üç başlıkta mütâlaa edilebilir.<sup>520</sup>

a. Dil Engeli: Nassın dili sonraki nesil ve özellikle de yabancı unsurlar için çok özgün ve özel bir dildi. İslâmî akıl ile nassın muhiti (nassa ait dil unsuru)

<sup>518</sup> Bkz. el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 45. vd.

<sup>519</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 13-14.

<sup>520</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 20; Bkz. el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 53. vd.

arasındaki ilişkiyi sağlama ve dil ile ilgili problemleri aşma çabaları sonucunda lügat ilimleri ortaya çıkmıştır.<sup>521</sup>

b. Nasların ziyadesiz ve noksansız olarak intikali problemi: Sonraki nesiller ile nassın ilk kaynağı arasına birçok aracı girmiş ve nas sonraki nesillere dolaylı yollardan intikal etmiştir. Kur'ân nassı Allah'ın inayetiyle şüpheye yer vermeyecek tarzda intikal ederken hadis naslarının doğru ve eksiksiz olarak intikaline ilişkin problemleri aşmaya yönelik çabalar Kur'ân ve hadis ilimlerini ortaya çıkarmıştır.

c. Nassın maddesiyle İslâmî akıl arasındaki ilişkinin selâmeti problemi: Sonraki nesiller nassların tamamını bağlam ve arka plan bütünlüğü içerisinde değil genellikle ortamından yalıtılmış yalın bir hitap ya da metin olarak almışlardır. Nassların maksadını ve meramını tayin edici karineler, esbâb-ı nüzûl vb. hususların eksikliği ve bunu telafi etmek üzere gerçekleştirilen aklî çaba istinbât ilmini (usûl-i fikh) ortaya çıkarmış, bu meyanda elde edilen diğer ilim ve marifetler ise sözü edilen ilimlere hizmetçi bilgi alanları olarak tezâhür etmiştir.<sup>522</sup>

## II. İslâmî Aklın Düzeyleri, İslâmî Akılda Kusurlanma ve İslâmî Bilgide Bütünlük Kaybı

İslâmî akıl kendi içinde düzeylere ve tabakalara ayrılacak olursa öncelikle yatay ve dikey olmak üzere iki tür tabakalaşmadan söz edilebilir.<sup>523</sup> Yatay tabakalaşma İslâmî aklın aynı nesil içinde çeşitlenmesidir. İslâmî akıllar hakkında şimdiye kadar söylenenler ve onlar arasındaki ilişkiler bu türdendir. İslâmî akılda dikey tabakalaşma ise onun vahyi telakkî etme ve anlama keyfiyetlerine göre tabakalara ayrılmasıdır. Buna göre vahyi alma ve anlama keyfiyeti bakımından üstten aşağıya doğru birtakım tabakalardan söz edilebilir. Her tabaka bir öncekine göre daha kusurlu ve yetersizdir. Bu da işin doğasından kaynaklanır. Bu tabakalar vahyi semâvî olarak alan ve öğrenen akıl ile durumu böyle olmayan akıl olmak üzere başlıca iki sınıf olarak ele alınabilir.

Vahyi semâvî olarak öğrenen akıllar bu imkâna mazhar kılınışları bakımından seçilmiş akıllardır. Dünyaya gelecekleri zaman, mekân ve bunlara vahyi öğreten muallim semâvî olarak takdir edilmiştir. Bu akıllar vahyi risâlet

<sup>521</sup> el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 73-83.

<sup>522</sup> el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 148. vd.

<sup>523</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 47. vd.

tamamlanana kadar semâvî gözetim altında öğrenmişlerdir. Bu üslupla terbiye ve tâlim görüp yetişen ümmet en hayırlı ümmet olmuştur. Bu neslin sahip olduğu akıl, basit/yalın aklın vahiy ile aşıl原因arak mukaddes akla evrilmesi ile ortaya çıkmış ideal ve en üst düzey İslâmî akıldır. Zira bu akıl için hazırlanan ortam ve şartlar başka hiçbir akıl için mümkün olamamış ve olamayacaktır. Bu tür akıl kendi içinde vahyi Allah'tan alan ve O'ndan tâlim gören akıl ve vahyi peygamberden alıp öğrenen akıl olmak üzere iki tabakaya ayrılır.<sup>524</sup>

Allah'tan tâlim gören, vahyi ilk kaynağından ve hususi birtakım yollarla alan akıl Muhammed (a.s)'ın aklıdır. Vahyin sureti bu akılda aynen bulunur ve vahyin ikincil muhataplarına aksettirilir. Vahyin olduğu gibi aksettirilebilmesi için bu akıl masum olarak yaratılmıştır. Asla hevasına göre konuşmaz. Vahyi aynen aksettiriyor oluşu bakımından o, "mir'ât (ayna) akıl" olarak isimlendirilebilir. Vahyi mir'ât akıldan alarak öğrenen akıllar masum değil fakat sonraki nesiller için "mi'yâr (ölçü) akıl" olarak yaratılmışlardır. Bu, sahâbenin aklıdır. Sonraki nesiller vahyi anlamada onları ölçü alır ve onlar gibi olmaya çalışır. Mir'ât ve mi'yâr aklın hususiyetleri için şunlar söylenebilir:<sup>525</sup>

Mir'ât akıl Hz. Peygamber (a.s)'ın aklıdır. Vahyin sureti bu akılda aynen vardır. Bu akıl vahyi Cenâb-ı Hakk'ın muradına tam muvafık olarak anlar. Bu akıl tamamen Allah vergisi olup kesbî değildir. Vahye doğrudan muhatap olamayacak insanoğlu için bu büyük bir lütuftur. Kendileri gibi bir insan, diğer insanlara ayna olmakta, vahyi ziyadesiz ve noksansız olarak onlara aksettirmektedir. Mir'ât akıl üç nedenle diğer akıllardan ayrılır:<sup>526</sup>

a. Vahyi Cebrâil'den öğrenmesi.

b. Vahyi elde ediş keyfiyeti. Mir'ât aklın vahyi telakki ediş vahyin kalbe ve hafızaya nakşediliş suretiyle olup herhangi bir çabanın ürünü değildir. Mir'at aklın vahyi bellemesi tamamen Allah'ın kontrolü ve teminatındadır; "inne aleynâ cem'ahû ve kur'ânehû..."<sup>527</sup> ayeti bunu ifade eder.

c. Vahyi anlama keyfiyeti. Mir'ât aklın vahyi anlama keyfiyeti içtihad ile değil bizzat Allah'ın tâlimi ile dir. "Sümme inne aleynâ beyânehû..."<sup>528</sup> ayeti bu

<sup>524</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 47-48.

<sup>525</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 48.

<sup>526</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 49.

<sup>527</sup> "Şüphesiz onu, toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir." Kıyâme, 75/17.

<sup>528</sup> "Sonra şüphen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir." Kıyâme, 75/19.

hakikate işaret eder. Nitekim fıkıh çabayı gerektiren kesbî bir bilgi, sünnet ise Vehbi bir bilgi olduğu içindir ki, sünnet, “fıkıh” değil “hikmet” kavramıyla karşılanmıştır. Nitekim hikmet de kesbî değil Vehbi bir bilgidir. Bu nedenle Kur’an-ı Kerim’de yer alan “hikmet” kelimesi sünnet olarak anlaşılmıştır.<sup>529</sup> Hz. Peygamber (a.s) için hiç “fakîh” tabiri kullanılmamış olması da bununla izah edilebilir.<sup>530</sup>

Mi’yâr aklın hususiyetleri hakkında ise şunlar söylenebilir:

Mi’yâr akıl vahyi en üst düzey imkânlarla yani kalbî, görsel ve işitsel unsurları kullanarak mir’ât akıldan kendine özgü bağlamı ve doğallığı içerisinde telakki eden ve vahyi bu atmosferin sunduğu imkânlarla kavrayan sahâbenin akıldır. Bu akıl sonraki nesillerin vahyi anlama ve kavramada ölçü kabul edeceği akıldır. Zira mir’ât akıl masum olmasının yanı sıra vahyi anlama ve kavramada onun herhangi bir zihinsel çabası söz konusu değildir. Sonraki nesiller için vahyi anlama ölçüsünün Hz. Peygamber (a.s) değil sahâbe oluşu da bundan ileri gelir.<sup>531</sup> Mi’yâr akıl sonraki nesiller için vahyin şahididir. Bu akli mi’yâr yapan nedenler şunlardır:<sup>532</sup>

Ümmet içinde onlar risâletin sahibi olan peygamberle görsel, işitsel ve kalbî imkânların hepsini kullanmış bulunmaları nedeniyle Hz. Peygamber’i en iyi tanıyan ve anlayan nesil olma imtiyazını elde etmişlerdir.

Sahâbe vahyi anlama imkânları bakımından sonraki nesillerin sahip olamadıkları imkânlarla sahiptirler. Zira onlar Hz. Peygamber’le kurulabilecek en nitelikli ilişki (sohbet) imkânına sahip olmuşlar ve vahyi bir metin üzerinden okuyarak değil, bizzat risâlet sahibinin hitabı olarak almışlardır. Bu nedenle onlara *sahâbe* denmiştir. Zira ilâhî hitabı doğrudan Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleriyle öğrenmek ancak sohbet ilişkisi ile mümkündür. Doğrudan ilk kaynağından duyarak öğrenmede hedef bilginin tüm boyutlarına, arka planına ve bağlamına vakıf olmayı ve bilgiyi aktaranın üslubundan bilgideki maksadın kavranmasını sağlayacak birtakım imkânlar bulunur. Daha sonraki nesiller için

<sup>529</sup> Bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, I-XXX, (Kahire: y.y., 1321), 1/557-558; 3/ 89-91.

<sup>530</sup> Bkz. Faruk Beşer, “Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi”. *Usûl Dergisi*, 5 (2006/1), 37.

<sup>531</sup> Selhât, *el-İstidlâlü’l-fikhî*, 30.

<sup>532</sup> Selhât, *el-İstidlâlü’l-fikhî*, 30-31.

böyle bir imkân söz konusu olmayıp onlar vahyi aracılar ve nakledilen metinler üzerinden öğrenmişlerdir.

Sahâbe tabakasının vahye odaklanma imkânları sonraki nesillere göre daha geniştir. Çünkü vahyin öncelikli hedef kitlesini onlar teşkil ediyor, vahiy bizzat onları hedef alıyor, onların kulaklarına ve akıllarına sunuluyordu. Naslar yirmi üç senelik süreçte belli bir bütünlük içinde peyderpey gelerek dini onların huzurundailmekilmek örmüş, din binası onların şahitliğinde inşa edilmişti. Vahiy onlara bir kitap olarak toplu halde sunulmamış ve bu sayede, güncel vakıalara göre tazelenen ilâhî hitaba odaklanma imkânı sağlanmıştı. Gelen her yeni nas onların dikkatini yeniliyor ve onları nassı vâkıaya uyarlamaya odaklıyordu. Dolayısıyla her bir olay ve ona ilişkin vahiy onların dikkatlerini keskinleştiriyor, tek tek indirilen nasların her biri bu sayede aynı temerküz ve dikkate mazhar oluyordu. Böylece Hz. Peygamber'in örneğinde her olayı Kur'an'la tartabilen bir akıl teşekkül etti. Bu akla herhangi bir nas kapalı geldiğinde derhal daha açık naslara intikal edebiliyor söz konusu kapalılığı açık naslar ışığında kavrama imkânı bulabiliyordu. Örneğin bu akıl müteşâbihleri muhkemlerin kapsamına alabiliyor ve ancak ilimde rusûh sahiplerinde bulabilecek bir meziyetle, vahyin birbirini tasdik ve te'yîd ettiğini açıkça görebiliyordu.<sup>533</sup>

Sahâbenin akli Hz. Peygamber'in medresesinde teşekkül etmiş, onlar vahiyden istınbât yapmayı değil vahyi derhal amele dönüştürmeyi amaç edinmişlerdir. Bu nedenle onlar ancak kendilerine faydası olacak hususları araştırıp sormuşlar, sonrakilerin yaptığı gibi girift ve farazî meselelerle meşgul olmamışlardır. Sözü edilen nedenlerle sahâbenin akli ümmetin en üst düzey akli olarak temayüz etmiştir.<sup>534</sup>

Sahâbe aklını sonraki nesillerin akıllarından daha imtiyazlı kılan diğer bir husus onların Kur'ân ve Sünnetle kurdukları ilişki türüdür. Zira Kur'ân küllî iken Sünnet cüzîdir. Kur'ân zaman ve mekân üstü, Sünnet ise zaman ve mekânla irtibatlıdır. Bu nedenle Hz. Peygamber kendisinden Kur'ân dışında yazılanların silinmesini istemişler, Hz. Ömer de çok hadis rivayetini yasaklamıştı. Kur'ân ile kurduğu ilişki ve ona odaklanması daha üst seviyede olan sahâbe akli bu nedenlerle küllî akıl olma imkânı bulurken bu tür bir ilişkiyi Sünnet ile kuran sonraki

<sup>533</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 48. vd.

<sup>534</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 50-51.

nesillerin sahip olduğu akıl ise aynı konumu ihrâz edememiş ve cüz'î akıl olmuştur. Bu durum Kur'ân ve Sünnetin konumlarından ileri gelir. Konumu daha yüce olan kaynak ile kurulan ilişki ve odaklanma neticesinde ortaya çıkan akıl değerine göre daha üst düzey imkânlarla sahip olur.<sup>535</sup>

İslâmî akılda kusurlanma meselesi hakkında şu hususlara dikkat çekilebilir:

Hz. Peygamber'in irtihaliyle birlikte İslâmî akıl üzerindeki doğrudan semâvî gözetim sona erdi. Artık dini vakiya tatbik etme vazifesi mi'yâr akla yani sahabeye ait idi. Semâvî gözetimin sona ermesi bu aklın elinde bulundurduğu yetileri göstermesi ve bu akla duyulan güvenden ileri geliyordu. Nitekim Hz. Peygamber bu güveni ifade etmek üzere "ümmetim dalâlet üzere birleşmez..."<sup>536</sup> buyurmuşlardır.

Sözü edilen nedenlerle İslâmî akıl her yeni nesilde irtifa kaybederek daha kusurlu hale gelmiş ancak söz konusu irtifa kaybı belli bir düzeyde kalmıştır. Aksi takdirde İslâmî aklın bir aşamadan sonra tamamen yitirilmiş olduğunu söylemek gerekir ki durum böyle değildir. İslâmî aklın zaman geçtikçe zorunlu olarak daha kusurlu hale gelmesinden sonra bu kusurluluk hali belli bir düzeyde sâbit kalmıştır. Sonraki nesiller, içinde buldukları şartlar ve kendi imkânları ölçüsünde bu kusurlu akıl düzeyine sahip olmak için çabalar; kimisi üst düzeyde kimileri ise daha alt seviyede bu akla sahip olurlar. Bu kusurluluk hali zorunludur ve bunun iki nedeni vardır:<sup>537</sup>

a. Sonraki nesillerde vahyin hitabına ve diline meleke olarak aşına olamama problemi: Dilin belli bir zaman-mekân kesiti ve ilgili bağlamda yüklendiği rolleri doğal olarak kavrama ve buna dair meleke (selîka) zamanla eski saffetini kaybeder ve bu durum her millette görülür. Dil artık meleke olmaktan çıkıp kelimeleri, yapısı ve üslubuyla belli kaideler üzerinden öğrenilen bir ilim haline gelir. Kur'ân'ın nâzil olduğu bağlamın dilini öğrenme ve kavramadaki maharete göre İslâmî aklın kusurluluk sınırı da ortaya çıkmış olur.

b. Vahyi anlayış bakımından hitabın maksatlarına ve anlam katmanlarına derinlemesine nüfuz etme problemi: Hitabın anlamına nüfuz edebilmenin en ideal şekli hitap eden ile muhatap arasında doğrudan bir etkileşimin ve bunu mümkün

<sup>535</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 48. vd.

<sup>536</sup> Bkz. Buhârî, *Fiten*, 2, 11; Müslim, *İmâre*, 13, 170; İbn Mâce, *Fiten*, 8; Ebû Dâvûd, *Fiten*, 1, *İlim*, 10; Tirmizî, *Fiten*, 7, 27.

<sup>537</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 49. vd.

kılacak ortam, bağlam ve şartların gerçekleşmiş olmasıdır. Hitabı bizzat ilk kaynağın dilinden, belli bir bağlamda almak ve hitabın ne için ne zaman ne amaçla ve hangi arka plana bağlı olarak gerçekleştirildiğine bizzat şahit olmak hitaptaki anlama doğrudan nüfuz etmek için gerekli hususlardır. Hitap eden ile muhatap arasındaki mesafe açıldıkça anlama faaliyeti zorunlu olarak araçlar ve yazılı metinler üzerinden gerçekleştirilir. Sahâbe vahiy ve ona ilişkin ahkâmı birinci dereceden iletişim imkânlarını kullanarak Hz. Peygamber'den almış ve bu sayede vahyin diline, üslubuna ve maksatlarına aşına olarak ilâhî hitabın muradını anlama hususunda doğal bir yeti (meleke) kesp etmişlerdir. Dolayısıyla onların vahyi anlamaları lafızlar üzerinden ve ibarelerin daha açık veya kapalı oluşundan ziyade bizzat vahyin bağlamına ve anlamı oluşturan tüm boyutlara yakından vakıf olma yoluyla gerçekleşmiş ve bu durum onlara küllî bir anlayış kabiliyeti kazandırmıştır. Sonraki nesiller ise nasları kendine özgü bağlam ve arka plan bütünlüğü içerisinde değil genellikle ortamından yalıtılmış bir hitap ya da metin olarak almışlardır.<sup>538</sup>

Küllî bilginin yazılı olarak aktarımında önceki haline göre eksiklikler bulunur. Bu doğal ve zorunludur. Sahâbe neslini takip eden kuşakların sahâbenin sahip olduğu iletişim imkânlarından mahrum oluşları bu nesillerdeki İslâmî akıl zorunlu olarak kusurlu hale getirmiştir. Bu tabakada olaylara çözüm üretmek üzere istinbât ile meşgul olan İslâmî akıl bu kusur seviyesinin belli bir düzeyde kalmasını temine çalışır. Çünkü çözüm üretme ihtiyacı ile naslara yaklaşan İslâmî akıl sürekli olarak bu kusurları aşip istinbâtı gerçekleştirmeye yardım edecek vasıtalar üretmekle meşgul olur. Bu sayede İslâmî akla ârız olan kusurun belli bir seviyede sabit tutulması mümkün olur. Sonraki nesillerde ortaya çıkan istidlâl ilimleri bu kusuru telafi etmek, daha fazla irtifa kaybının önüne geçmek ve İslâmî akıl için mümkün olan azami düzeyi muhafaza etmek için ortaya çıkmıştır.<sup>539</sup> Diğer ilimler terâküm ederek gelişip kuvvet bulurken İslâmî ilimlerde teraküm gelişmişlik değil zafiyet göstergesidir. Çünkü İslâmî aklın kendine ait hususiyetleri vardır. Daha sonraki nesillerde İslâmî akıl vahiy anlamadaki seviye kaybını telafi etmek için öncelikli olarak vahiy ile kendisi arasındaki zamansal ve psikolojik mesafeyi aşmaya ve bunu mümkün kılacak birtakım teknikler ve araçlar geliştirmeye ihtiyaç duymuştur ki bu vasıtalara ihtiyaç duyulması vahiy ile

<sup>538</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 50.

<sup>539</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 50.



doğrudan ilişki kuramama kusurundan ileri gelir. Nitekim vahyi anlamada bir kusur bulunmasaydı bu vasıta ilimlere ihtiyaç duyulmazdı.<sup>540</sup>

Sahâbe neslinden sonraki nesillerin sahip olduğu akıl türü hakkında şunlar söylenebilir:

Sonraki nesillerde nassın vakiaya tatbiki için gerçekleştirilen akli faaliyetler sonucunda elde edilen bilgiler zamanla büyük bir müktesebat haline gelmiş ve bunlardan fıkıh, akide, ahlak/tasavvuf gibi ilimler teşekkül etmiştir. Sonraki nesiller cüzî olarak çok şey bilseler de sahâbenin sahip olduğu küllî akıl ve küllî bilgiden mahrumdurlar. Vahiy ile doğrudan bağlantılı olan akıl vahiy ile kuracağı ilişki için herhangi bir vasıta ilim ve edevata gerek duymayan akıldır. Bu akıl bu yönüyle mi'yâr akıl olan sahâbe aklına benzer. Ancak sonraki nesillerde bu akıl türü çok nadir bulunur. Bu akıl ile mi'yâr akıl arasındaki en önemli farklar şunlardır: <sup>541</sup>

- a. Vahiy yazılı bir metin olarak alıp öğrenmesi. Bu durum onun vahiyle olan ilişki biçimini sınırlar ve vahyin muradını tüm boyutlarıyla kavrama imkânını kısıtlar.
- b. Akıl-nas ilişkisindeki ölçüde farklılık bulunması. Bu ölçü sahâbe aklında kesbî değilken bu akılda kesbîdir.

Sahâbenin nas ile olan ilişkisi zaruri ve semavi olarak gerçekleşmiştir. Sahâbenin nas ile ilişki içinde bulunup bulunmama gibi bir tercihi yoktur. Çünkü onların gündemini vahiy belirlemekteydi. Sahâbe neslinde herkes belli bir zaman diliminde belli bir ayete odaklanmaktaydı. Sonraki nesil ise vahiy toplu halde bir kitap olarak aldılar. Bu tabaka için dilediği zamanda dilediği ayete yoğunlaşma tercihi söz konusu idi. Bu ise ayetlere odaklanma düzeyini düşürmekte ve her ayet için aynı derecede temerküz hem psikolojik hem de toplumsal nedenlerle söz konusu olamamaktadır. Sonraki neslin ayetler üzerindeki temerküzü bu nedenle sınırlı ve mevziîdir. Bu da Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf gibi alan ilimlerini ortaya çıkarmıştır. Nitekim Fıkıh ilmi, bir grup kişinin naslara insanın amelleri açısından odaklanması sonucunda ortaya çıkmıştır. Kelâm ilmi, inanç esasları açısından nassa odaklanmanın sonucudur. Tasavvuf ise ahlakî haller ve bunların durumları açısından naslara temerküzün neticesidir. Sahâbe döneminde bu tür alan ilimleri yoktur. Bu ilimler sonraki tabakalarda ortaya çıkmış olup her birinin mevzuu

<sup>540</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 51.

<sup>541</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 50-51. vd.

farklı olduğu için menhecleri de farklı olmuştur. Her ilim dalı naslarla farklı cihet ve münasebetlerle ilgilenmiş ve bu durum sahâbeden sonraki nesilde vahiy ile kurulan etkileşimde bütünlük kaybına ve naslarla ilişki düzeyinde düşüşe yol açmıştır. Zira sahâbe neslinde ilmin tamamı naslar iken sonraki nesilde alan ilimleri ortaya çıkmış ve gelecek nesiller Kur'ân ve Sünnet yanında bu iki kaynaktan elde edilen vasıta ilimleri de tevârüs etmek zorunda kalmışlardır. Bu vasıtalara ihtiyaç duymadan naslarla iletişim kuran nesil, aralarında derece farkı bulunmakla birlikte, ilk üç nesildir. Nitekim Hz. Peygamber "hayrul kurûni karnî..."<sup>542</sup> derken muhtemelen bunu da kastetmiş olmalıdır. Sonraki nesillerde ise vasıta ilimlere ihtiyaç duyulmuş ve bu ilimler gün geçtikçe genişleyerek bilgide büyük bir yığılma, parçalanma meydana gelmiş ve buna paralel olarak bütüncül bakışta seviye kaybı söz konusu olmuş ve küllî bilgi gün geçtikçe parçalanmıştır.

Naslarla ilişki bakımından sahâbe nesli ile sonraki nesiller arasındaki düzey farkı bir dili meleke olarak konuşup doğrudan mana ve maksada odaklanabilen kimse ile dili sonradan öğrenen kimsenin durumu gibidir. Dili sonradan öğrenen kişinin zihni mecburen iki şeyle meşgul olur; birincisi ifade etmek istediği mana, diğeri ise bu manayı ifade edecek doğru bir ibaredir. Zihnin ibare ile meşguliyeti onun mana ve maksada odaklanmasını güçleştirir. Sonraki nesillerin kesb ve içtihad yoluyla İslâmî akılda ulaşabildikleri en üst düzey, diğer ifadeyle, onların ilimdeki tavan seviyesi önceki neslin taban seviyesindedir. Bu düzeydekilerin daha öteye geçip önceki neslin derecesine varması çok güçtür. Fakat nadiren sonraki nesil önceki nesilden üstün olabilir. Vahiy kesb ve içtihad yoluyla anlamak her zaman aklın kusurlu olduğu anlamına gelmez. Hz. Peygamber "ümmetim yağmur gibidir. Evveli mi, sonu mu daha hayırlı, bilinmez"<sup>543</sup> derken bunu kastetmiş olabilir.<sup>544</sup>

Bu tabakaların üstünlük dereceleri genele itibarladır. Yoksa vahiy anlama bakımından alt bir tabakaya mensup bir fert daha üst tabakaya mensup bir fertten daha üst düzeyde olabilir. Buna göre tâbiîn tabakasından bir kimse sahâbe tabakasından olan bir kimseden vahiy anlama bakımından daha üst konumda olabilir. Yine bunun gibi çok daha sonraki nesilden bazı kimseler vahiy bir tabiîden ve hatta bir sahâbîden bile daha iyi anlamış olabilirler.

<sup>542</sup> Bkz. Buhârî, *Şehâdât* 9, *Fezâilu ashâbi'n-Nebî* 1, *Rikâk* 7, *Eymân* 10, 27; Müslim, *Fezâilu's-sahâbe* 214. Ayrıca bkz. Tirmizî, *Fiten* 45, *Şehâdât* 4, *Menâkıb* 56; İbni Mâce, *Ahkâm* 27.

<sup>543</sup> Tirmizî, *Emsâl*, 81.

<sup>544</sup> Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 53. vd.

## Sonuç

Akıl, akıl-vahiy ilişkisi, akıl türleri, İslâmî akıl, İslâmî bilgi ve İslâmî bilgide bütünlük meselesi hakkında müellifin ortaya koyduğu yaklaşımlara katkı olarak şu hususlara dikkat çekilebilir:

Bilginin özgün ve bütüncül formuyla muhafazası her bilgi alanı için olduğu gibi İslâmî bilgi alanı için de önemli bir problemdir. Her alanda bilginin aktarımı bir takım eğitim-öğretim süreçleri üzerinden gerçekleşir ve bu süreçlerin büyük bir kısmı zımnî öğrenme süreçlerini içerir. Bunun nedeni, doğası gereği, bilginin söze ya da yazıya dökülen formülasyonlardan çok daha fazlasını ihtiva etmesidir. Zira bilginin söze ya da yazıya dökülmesi bir anlamda onun kodlanması ya da sembolize edilmesidir. Bu kodların çözümü için de yine ayrı bir eğitim-öğretime ve dolayısıyla hoca-talebe ilişkisine ihtiyaç vardır. Zira canlı örnekliklerin olmadığı yerde, daha önce öğrenilmiş yasa ve kuramların çok az bir ampirik (görgül) içeriği vardır ve bu içerik öğrenilmesi hedeflenen bilginin bütünü hakkında çok az şeyi ifade eder. Hedef bilginin doğru ve eksiksiz aktarımı için yaşayan bir örneklik ve onunla kurulacak karşılıklı ve nitelikli bir etkileşime ihtiyaç vardır. Örnekliğin yaşayan bir canlı olma zorunluluğu onun yine canlı varlıklar tarafından canlı ilişkiler içinde tevârüs edilmesi ve daha sonrakilere intikal ettirilmesi zorunluluğunu açığa çıkarır. Müslüman tefekkürde bilginin “satırlarda değil sadırlarda olduğu”na ilişkin kabul, bu hakikatin Müslüman bilince yansıyan ifadesidir.

Bilgi aktarılabilen bir değer olmakla birlikte, bilginin hiçbir surette söze ve yazıya dökülemeyen türü olan zımnî bilgi (tacit knowledge) aktarılması hedeflenen bilgi yekûnunun önemli bir bölümünü teşkil eder. Zira bilgi daima sözlü ve yazılı formülasyonların ötesine uzanır. Saf ya da teorik bilgi de dâhil bütün bilgi türleri açıkça formüle edilmesi, söz veya yazıyla aktarılması imkânsız örtülü birtakım unsurlar içerir. Bu nedenle ilk muhataplara ve sonraki nesillere bilgi aktarımında en etkin yol sözel ve yazılı aktarım değil bilgiyi bütün içeriği ile taşımayı mümkün kılan, insandan insana, karşılıklı etkileşim yoluyla aktarımdır. Dolayısıyla insan unsurundan bağımsız olarak bilginin kitaplar ve benzeri materyaller üzerinden tam ve doğru bir yolla intikali mümkün değildir. Bu nedenle

bilginin peygamber-sahâbe, hoca-talebe ya da usta-çırak ilişkisi içinde “silsile” ya da “tabaka” usulü ile aktarımı Müslüman eğitim anlayışının en temel ilkelerinden biri olarak kabul görmüştür. İslâmî bilginin Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn silsilesiyle tevarüs edilmesi ve ilâhî mesajın anlaşılmasında esas alınacak usüllerde sahâbe neslinin mi’yâr kabul edilmesi aynı anlayışın ürünüdür.

İslâmî akılda ideal düzeyin ve İslâmî bilgide küllî formun muhafazası için alınabilecek birtakım önlemlerden söz edilebilirse de zaman, mekân ve diğer engeller nedeniyle bilginin özgün ve bütüncül formuyla tam olarak nakli ve muhafazası yine de mümkün değildir. Yapılabilecek şey İslâmî akıl ve bilgide düzey kaybını belli bir seviyede tutmaya yönelik araçlar geliştirmektir. İslâmî akıl bu probleme esaslı bir çözüm üreterek Hz. Peygamber’den tevârüs edilen bilgiyi sistematik bilgi kümelerine ve nihayet müstakil ilim dallarına dönüştürme başarısını gösterebilmiştir. Bu büyük başarı daha önce hiçbir peygamberin ümmeti tarafından gerçekleştirilememiş ve dinin farklı boyutlarının sentezinden yola çıkarak evrensel Müslüman kimliğini temellendirecek bütüncül bir formülasyona ulaşma başarısı gösterilememiştir. Bu nedenle İslâm’dan önceki bütün dinler hitap ettikleri asırlarda türeyen itikadî, ahlâkî ve amelî bid’atlara direnemeyerek sonunda tahrife maruz kalmışlardır.<sup>545</sup> Dolayısıyla vasıta ilimlerin ortaya çıkışı bir gerilemenin tezahürü olarak değerlendirilse de Müslüman aklın vahiy ile irtibatını azami ölçüde sağlamada gördükleri vazife bakımından hayati bir öneme sahip oldukları anlaşılır.

Akılda ve bilgide aslolan bütünlüktür. Dolayısıyla bilginin nicel olarak artması bilme ve bilimin ilerlemesi anlamına gelmez. Kaldı ki bilginin artması olarak görülen olgu aslında bir yanılsamadır. Bu, bir banknotun bozduruldukça çoğalmasını değer olarak da çoğalma zannetmek gibi çocuksu ve cahilce bir kanaattir. Kaynaklarda Hz. Ali’ye nispet edilen “İlim bir nokta idi, cahiller onu çoğalttı”<sup>546</sup> anlamındaki ifade de bu hakikate işaret eder. Dolayısıyla bilginin

<sup>545</sup> İslâmî bilgide bütünlük hakkında bilgi ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Bedri Gencer, “Gazâlî’nin Vizyonu ve İhyâ’nın Misyonu”, *Dîni ve Felsefî Metinler – Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*, y.y., İstanbul, 2002, ss. 457-484; Bünyamin Korucu, “Ebû Hanîfe ve Gazzâlî’de Küllî Fıkıh Vizyonu”, *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 9, s. 9-35; a.mlf. “Küllî Fıkıh Tasavvuru ve Fıkıh, Ma’rifet, Ubûdiyyet İlişkisi” *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Aralık 2020), 1281-1304.

<sup>546</sup> Bkz. Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafa ve müzili'l-ilbas ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, (Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 2/ 67; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed ez- Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Ali eş-Şiri,

artması daha çok bildiğimiz için değil daha az bildiğimiz içindir. Zira Müslüman tefekkürde bilgi bir bütündür; onun artmasından değil parçalanmasından ve bölünmesinden söz edilebilir. Bilgi ve bilimin ilerlemesi sadedinde serdedilen modern mülahazalar da aynı yanılsama ile maluldür. Bilgi ve bilimin ilerlemesinden söz edilecekse bunu külli bilgiyi elde etme uğrunda kat edilen mesafe olarak anlamak gerekir. Bu bakış açısına göre küllî bilgiye sahip olmanın nicel olarak daha fazla bilgiye sahip olmakla bir ilgisi yoktur. Modern söylemin zamanda ilerlendikçe bilgi ve bilimde ilerleme kat edildiğini varsaymasına mukabil Müslüman tefekkürde ilerleme külli bilgiye yaklaşıma karşılık gelir ki onun zamansal kesiti âtîde değil mazide, asr-ı saâdettedir. Hz. Peygamber “hayru’l kurûn karnî...”<sup>547</sup> buyurlarken buna da işaret etmiş olmalıdır. Zira insanlık cüz’î bilgi sayesinde elde ettiği maddî ve zahirî imkânlarla aldanarak bir “ilerleme” mitine ve yanılgısına teslim olurken küllî bilgiden mahrum kalışı neticesinde uğradığı hüsrânın farkında bile değildir.

---

(Beyrut:Dârü’l-Fıkr, 1994), 10/435; İbn Ebi Cumhur İhsâî, *Avaliu’l-Leali*, (Kum: Seyyidüşşüheda 1983), 4/129; Seyyid Nurullah Mer’âşî, *İhkâku’l-Hak*, (Kum: Mektebetü’l-Maraşî, 1392), 3/212.

<sup>547</sup> "İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir." Bkz. Buharî, *Şehâdât* 9, *Fezâilu’l-Ashâb* 1, *Rikak* 7, *Eymân* 27; Müslim, *Fezâilu’s-Sahâbe*, 214.; Tirmizî, *Fiten* 45, *Şehâdât* 4.; Ebu Dâvud, *Sünnet* 10.; Nesâî, *Eymân* 29.

## Kaynakça

Abdülkahir el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temîmî. *Usûli 'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.

Altıntaş, Ramazan. *Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Sivas 2001), c. 5, sayı. 2, s. 121.

Beşer, Faruk. “Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi”. *Usûl Dergisi*, 5 (2006/1).

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahihü'l-İmam el-Buhari = el-Camiu's-sahîh*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1887.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı –Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. trc. Burhan Köroğlu v.d. İstanbul: Kitabevi Yay., 2000.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Usûlü'l-fikh: el-Füsûl fi'l-usûl*. nşr. Uceyl Casim Neşemî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Mansûra: y.y., 1997.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebu Dâvûd*. 3 Cilt, Beyrut: y.y., 1988.

Fahreddin er-Râzî, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), s. 30-31, 37.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Bulak: y.y., 1324.

\_\_\_\_\_, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Meâricu'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

\_\_\_\_\_, *Kanûnü't-te'vîl*, (trc. Bilal Aybakan), İslâmî Araştırmalar, Ankara, 2000, c. 13, sayı. 3-4, s. 523.

Gencer, Bedri, “Gazâlî’nin Vizyonu ve İhyâ’nın Misyonu”, *Dînî ve Felsefî Metinler – Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*, y.y., İstanbul, 2002, ss. 457-484

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Kahire: y.y., ts.

İhsâî, İbn Ebi Cumhur. *Avâliu’l-Leâlî*. Kum: Seyyidüşşüheda, 1983.

Korucu, Bünyamin, “Ebû Hanîfe ve Gazzâlî’de Küllî Fıkıh Vizyonu”, *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 9, s. 9-35.

\_\_\_\_\_, “Küllî Fıkıh Tasavvuru ve Fıkıh, Ma’rifet, Ubûdiyyet İlişkisi” *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Aralık 2020), 1281-1304.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Mer’aşî, Seyyid Nurullah. *İhkâku’l-Hak*. Kum: Mektebetü’l-Maraşi, 1392.

Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-‘Akl ve fehmi’l- Kur’ân*. thk. Hüseyin Kuvvetlî. Beyrut: y.y. 1982.

Muhâsibî, *Şerefü’l-‘akl ve mâhiyyetühû*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1986.

Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, en-Nîsâbü’rî. *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrut: y.y., ts.

Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü’n-Nesâî*. 7 Cilt, Beyrut: y.y., 1988.

Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.

Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1993.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, 2. bs., Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992.

\_\_\_\_\_, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin. Atay Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Selhât, Reşîd, *el-İstidlâlü'l-fikhî -Dirâse Tahlîliyye-* (Doktora Tezi, 2006), el-Hâc Lahdar Üniv., Batna-Cezair.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân*, I-XXX, Kahire: y.y., 1321.

Tevhîdî, Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyan. *Kitâbu'l-İmtâ' ve'l-muâne*. thk. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn. Beyrut: y.y., 1953.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: y.y., ts.

Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: İFAV Yay., 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Hazm" (İtikadî Görüşleri), DİA, XX, 52-53.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Ali eş-Şiri. Beyrut:Dâru'l-Fikr, 1994.



